



Código ISSN N° 2618-4621

ACTAS Y COMUNICACIONES UNGS

**XI Jornadas de Estudiantes y Graduadxs
de Filosofía UNGS.**

**La racionalidad en disputa: en defensa
de la Filosofía y la Universidad Pública.**

Compiladores:

Débora Luz Trindade

Matías Joel Meza

Raquel Pogonza

Fiamma Cardinaux

Jennifer Rojas

**Secretaría de Investigación
Universidad Nacional de General Sarmiento**

Juan M. Gutiérrez 1150 - B1613GSX
Los Polvorines - Provincia de Buenos Aires
República Argentina

Tel. (54) (11) 4469-7530 – Int. 7530
Correo electrónico: actas@@campus.ungs.edu.ar
<https://www.ungs.edu.ar/>

Prólogo de los Editores

Las XI Jornadas de Estudiantes y Graduadxs de Filosofía UNGS se inscriben en una tradición anual que, no sin interrupciones, ha logrado mantenerse en pie a lo largo del tiempo y con la fuerza de distintas generaciones de Estudiantes, Graduadxs y Docentes. Desde la Primera Edición, celebrada en el año 2012, hasta la Onceava, correspondiente al año 2024, corren trece años de trabajo y organización en la producción del conocimiento filosófico. Muchos y diversos habrán sido los temas elegidos por los distintos Comité Organizadores, pero la pregunta que los motiva ha de ser siempre la misma, ¿Cuál es el interés filosófico al que responde nuestra generación? Si investigar es hacer preguntas necesarias, ¿Qué necesidades epistémicas nos apremian? Así, una misma pregunta da lugar, año tras año, a distintas respuestas, distintas temáticas. Las Jornadas son, entonces, un proceso de elucidación de una educación -nuestra educación- desplegándose.

Esta Edición, en particular, lleva un nombre bélico: es una defensa. Una defensa a la que le antecede un ataque, el de nuestros antagonistas del proyecto humano que hoy timonea nuestra Argentina. Un país es eso, un proyecto humano que busca planificar la vida en común. Quienes lideran hoy día el proyecto humano de nuestro país, consideran a la Educación Pública Universitaria un mero gasto -en el mejor de los casos- o bien un artificio maléfico, una vil estafa. ¿Qué pensamos nosotrxs, lxs protagonistas del otro proyecto? Pensamos que la Universidad Pública, específicamente nuestra Universidad Nacional de General Sarmiento, funciona como una especie de observatorio de nuestra realidad conurbana, nuestra realidad como hijxs de obreros, como estudiantes-trabajadores, como habitantes de un escenario despojado de los ornamentos tradicionales de la Academia. Defender la Universidad Pública es, para nosotrxs, reafirmar el Derecho de construir el conocimiento que nos permite pensarnos a nosotrxs mismxs y a nuestro mundo circundante. Y el conocimiento filosófico es un tipo de reflexión problematizadora, crítica, aguda. ¿Por qué un proyecto humano debería renunciar a pensarse a sí mismo de forma problematizadora? ¿Qué riesgo corre el país si nosotrxs, lxs estudiantes-trabajadores construimos nuestras categorías para pensar el territorio que habitamos? Decíamos que el corazón de todas las Jornadas de Filosofía que ha

celebrado nuestra Universidad es una pregunta, y eso se debe a que el/la estudiante de Filosofía es esencialmente un *preguntador de sí mismo*. Y en este sentido, envueltas en el espíritu bélico que recubre esta Edición, las XI Jornadas de Estudiantes y Graduadxs de Filosofía UNGS toman el color de una *revuelta pedagógica*.

Para finalizar, quisiéramos extender un profundo y honesto agradecimiento a todas las personas que han dispuesto su colaboración para la celebración de este evento. Todos ellxs, Profesores, Estudiantes, Graduadxs, Asistentes, Organizadores, Invitadxs y No-Docentes, han sido un eslabón necesario de esta cadena que otrxs, antes que nosotrxs, han forjado y que esperamos que nuestra posteridad continúe enhebrando.

¡Viva la Filosofía! ¡Viva la UNGS! ¡Viva la *revuelta pedagógica*!

Los Polvorines, 16 de febrero de 2025.

INDICE

LA ENFERMEDAD EN TIMEO COMO DEVELACIÓN DE LA DIVINIDAD EN EL HOMBRE

Fiamma Cardinaux_____ **1**

REESCRIBIENDO LA FILOSOFÍA CON LA DAGA DE LUCRECIA: UN ESTUDIO DE LA VIOLACIÓN EN AGUSTÍN DE HIPONA, IMMANUEL KANT Y CHRISTINE DE PIZAN

Raquel Pogonza_____ **7**

ACTITUD LEGULEYA: INADECUACIÓN Y QUIEBRE EN LA RESISTENCIA PERONISTA

Matías Joel Meza_____ **18**

EL ARTE DE FLUIR: UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA CHINA DESDE LA IMAGEN DEL AGUA (水SHUǐ) Y LAS METÁFORAS ACUÁTICAS

Agustín Gabriel Bianchi_____ **27**

BOXEAR LAS CATEGORÍAS: EL CASO DE IMANE KHELIF Y LAS CATEGORÍAS PROBLEMÁTICAS DE SEXO, GÉNERO Y MUJER

Delfina Díaz Minuto_____ **36**

EL ROSTRO DEL PRÓJIMO EN LEVINAS: EL RELATO DEL BUEN SAMARITANO

Lucas Emanuel Suarez¹_____ **46**

LEER, PENSAR, ESCRIBIR. ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.

José Fraguas_____ **59**

NEUTRALIDAD DE GÉNERO Y VIDA RELIGIOSA EN SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: UNA LECTURA DEL POEMA 48

Gabriela Denise Suárez_____ **64**

LA VIDA COMO AUTO-AFECCIÓN: EL LUGAR DE LA AFECTIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY

Jennifer Rojas_____ **74**

EL PENSAMIENTO DE LA IA, ENTRE LA SIMULACIÓN Y LA REALIDAD:
REVISITANDO EL TEST DE TURING DESDE LA REPRESENTACIÓN
CIENTÍFICA

Leandro Lema _____ **82**

EL PUEBLO DÓNDE ESTÁ. SHAKESPEARE Y LAS MULTITUDES

Lucas Franco _____ **94**

INDIVIDUALISMOS COLECTIVOS

Mariana Ponce _____ **103**

A LA SOMBRA DE LA INDUSTRIA CULTURAL: UNA REFLEXIÓN ESTÉTICA
SOBRE LA IMAGEN

Franco Pizzatti _____ **111**

PORQUÉ EL DEBATE ENTRE BELTRAME RUSSELL Y FREDERICK COPLESTON
ES UN EJEMPLO DE DESACUERDO PROFUNDO

Debora Luz Trindade _____ **119**

“DESUBICADOS (2006), DE MARÍA SONIA CRISTOFF: REFLEXIONES
ECOSÓFICAS”. HABITAR EL PLANETA.

Sergio Cerdán _____ **130**

VIAJE AL CORAZÓN DE LA POLÍTICA ARGENTINA

Debora Luz Trindade _____ **140**

PENSANDO A LA CULTURA DESDE KANT Y FREUD

Zoe Piangatelli La Palma _____ **149**

LA ENFERMEDAD EN TIMEO COMO DEVELACIÓN DE LA DIVINIDAD EN EL HOMBRE

Fiamma Cardinaux¹

Timeo es, sin dudas, una de las obras más traducidas y comentadas en la historia de la filosofía. Lxs estudiosos del platonismo la consideran inserta en una trilogía de diálogos, *Timeo*, *Crátilo* y *Hermócrates*, de los cuales hemos heredado los dos primeros y en los que Platón proyecta su explicación de la vida humana, política y cósmica. Estos son los tópicos más recurridos en la recepción posterior de *Timeo*; sin embargo, la obra ofrece una variedad enorme de cuestiones aun no estudiadas por completo. En el marco de este diálogo, nuestro trabajo asume a tarea de explicar la función de la enfermedad en un sistema finalista, creado por una causa agente perfecta y en observación de las Ideas como causa ejemplar. La tesis que sostendremos busca considerar a la enfermedad en *Timeo* como una instancia de observación de la participación del mundo sensible en el orden divino. Para justificar esta afirmación, debemos elucidar tres conceptos que nos servirán de guía: analogía, armonía y participación. Es sobre ellos que la estructura cosmológica de la obra se monta, y por medio de ellos podemos encontrar una respuesta a la pregunta de por qué la enfermedad forma parte del *eikos mithos* de la constitución del mundo visible, moldeado en observación a lo divino. A modo de conclusión, sostendremos que, en *Timeo*, la salud constituye un tópico real de desarrollo teórico platónico -tal como lo son en otros diálogos la política, la justicia, el amor y la belleza- donde hay una propuesta terapéutica tanto descriptiva como prescriptiva, y cuyos alcances repercuten en la teoría médica posterior a su tiempo.

La armonía de las esferas y su vinculación con el cuerpo humano

La arquitectura del mundo en *Timeo* es heredera de un conjunto de teorías astronómicas y metafísicas que le anteceden. En primera instancia, la designación de la esfera como forma del mundo era, para el tiempo de Platón, una idea bastante consensuada entre los discípulos del primer pitagorismo. En particular, encontramos en los textos de Filolao y Parménides un antecedente de gran importancia para la cosmología platónica: tanto el ser en Parménides, como la tierra y la cúpula celestial en Filolao son representadas como una esfera por significar esta la figura perfecta y completa. En *Timeo*, Platón va un paso más allá; tanto el alma del mundo como el cuerpo del mundo están ordenados según un modelo circular. Por un lado, el alma del mundo que es una mezcla resultante de los tres elementos primordiales: lo mismo, el ser y lo otro. Esta mezcla, dividida posteriormente en dos, es moldeada en forma de X y, conectando los extremos, el demiurgo obtiene como resultado dos círculos. El círculo de lo mismo es

¹Fiamma Cardinaux. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

horizontal y gira hacia la derecha, y el círculo de lo otro es diagonal y gira hacia la izquierda, produciendo en la consonancia o disonancia de los movimientos la ciencia y la opinión. A nuestros fines, importa destacar que el movimiento circular es, de los siete movimientos, el más perfecto, por contar con las características que lo perfecto exige (i.e. unicidad, uniformidad, completitud y proporcionalidad).

Se suma a esto las ideas sembradas por Pitágoras respecto de la armonía universal; la idea que sostiene, en breves palabras, que las esferas celestes emiten un sonido que sólo algunos privilegiados pueden escuchar, pero que puede ser transcrito al lenguaje matemático y, tal como lo inscribe Jámblico en *Vida pitagórica*, usado como terapéutica:

“valiéndose de un carisma divino indecible e impensable, aplicaba sus oídos y ajustaba su mente a las sublimes sinfonías del universo, escuchando él sólo y comprendiendo, según se manifestaba, la universal armonía y consonancia de las esferas y de los astros que se mueven entre ellas”²

En *Timeo*, la armonía de las esferas puede observarse en la división que el demiurgo realiza de la mezcla de los elementos primigenios. Interesado más en la armonía matemática que en la música, el demiurgo divide la mezcla de lo Otro en siete partes, intercalando intervalos dobles y triples, y correspondiendo cada división al rayo de la órbita de cada planeta errante (*Ti.* 35b-36b). En resumen, la división podría verse así:

División de lo Otro: 1 – 2 – 3 – 4 – 8 – 9 – 27.

Intervalos dobles: 2^0 2^1 2^2 2^3

Intervalos triples: 3^0 3^1 3^2 3^3

Sin contar con un conocimiento exhaustivo de la matemática, podemos ver rápidamente cómo la armonía de las esferas está presente en la proporcional distancia³ que Platón les otorga a los errantes. En materia médica, esto es importante pues, el alma racional en tanto “parte” de Mismo como el alma mortal y el cuerpo en tanto parte de lo Otro, en lo que conviene a revoluciones del alma y del cuerpo están obligadas a imitar los movimientos de translación del kosmos. Junto a la teoría de la desproporción de los humores como causa de la enfermedad, presente desde Hipócrates, Platón sostiene que una segunda causa de las enfermedades del cuerpo y del alma sería la disonancia entre las revoluciones humanas y las revoluciones divinas.

Dice Platón en (*Ti.* 90c-e):

Ahora bien, para todos hay un solo cuidado del conjunto: conceder a cada parte los alimentos y movimientos apropiados. Los pensamientos y las revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino que hay en nosotros. Cada uno debe seguir paso a paso a aquellos y, por medio del aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo 14, enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron

² Jámblico de Calcis, *Vida Pitagórica*, trad. Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2003, pág 61.

³ Διαστημα es la palabra que Platón utiliza para “intervalo”. Esa palabra puede usarse, en griego, para referirse a la distancia entre dos notas musicales.

destruidas durante nuestros nacimientos, de modo que el que entiende se asemeje a lo entendido de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta de la vida que los dioses propusieron a los hombres como la mejor tanto para el presente como para el futuro.

Siguiendo esta línea, podemos afirmar que la enfermedad es un estado privilegiado para la observación *-de manera apofática-* de la divinidad en el hombre. La enfermedad nos permite observar la participación de lo humano en lo divino en la medida que le acaece al cuerpo una enfermedad siempre que la revolución del cuerpo o del alma no están acompañadas con la revolución de lo Mismo⁴.

La entidad metafísica de la analogía

El segundo concepto a analizar es el de *ανλογία*. De las distintas acepciones que puede recibir el término “analogía” podemos agrupar dos clases: las analogías explicativas y las analogías metafísicas⁵. Son explicativas aquellas analogías que buscan, por medio del discurso, aclarar un asunto mediante el auxilio de un elemento conocido. La función primordial de esta clase de analogías es pedagógica y está ligada a la tradición alegórica muy presente en la filosofía platónica. La analogía es metafísica cuando busca definir la igualdad de la relación que mantienen dos elementos distintos por medio de algo que tienen en común, sea $\alpha = \frac{\beta}{\gamma}$. Es metafísica porque por medio de un término común β y una identidad respecto de la relación con β , buscamos definir lo que α y γ son. Véase que la identidad que la analogía metafísica establece se da entre las relaciones de los términos y no entre los términos mismos. Aún más,

Platón nos invita a pensar en una analogía metafísica de cuatro términos, en la que $\alpha = \frac{\gamma}{\delta}$,

siendo idéntica la relación que se establece entre cada par de análogos. La analogía le permite a Platón establecer entre los elementos más simples que componen toda la realidad sensible que están formados por poliedros regulares, una relación de identidad que deriva en unicidad. Dice Platón: “No obstante, el más bello de los vínculos es aquel que hace de sí mismo y de los elementos que lo conectan la unidad más perfecta, y esto por naturaleza la proporción lo realiza lo mejor posible”⁶. Nuevamente, la estructura del universo se monta sobre los andamios de la proporción. Respecto de nuestro tema de investigación, podemos decir que la analogía metafísica nos permite explicitar el vínculo de identidad relacional entre la composición celeste y la humana que lleva a Platón a definir al hombre como *φυτον φυτόν ούράνιον*⁷, “planta celeste”. Si el cuerpo del mundo es incorruptible, exento de vejez y enfermedad⁸, ¿por qué

⁴ O sea, de manera apofática.

⁵ Esto equivale a lo que Maurice Beuchot denomina “analogías proporcionales” y “analogías atributivas”. Como uno de los apartados de esta ponencia busca explicar el lugar de la armonía (i.e. la proporción) en Timeo, decidimos llamarlas “explicativas” y “metafísicas” respectivamente.

⁶ Ti., 31c.

⁷ Literalmente *φυτόν ούκ έγγειον άλλα ούράνιον*. Ti. (90a).

⁸ Ti., 33a.

sucede entonces que el cuerpo humano, creado bajo la observación de las Ideas como causa ejemplar, puede enfermar?, ¿qué lugar cabe para la enfermedad en un sistema teleológico como la cosmología platónica de *Timeo*? Porque la relación que mantienen el alma y cuerpo del mundo y el alma y el cuerpo humano es análoga. Es decir:

alma del mundo	=	alma humana
cuerpo del mundo	=	cuerpo humano

Podemos establecer una identidad relacional entre pares análogos conservando las diferencias ontológicas que cada análogo posee. Así, el alma del mundo es única y el alma humana es tripartita, el cuerpo del mundo es incorruptible y el cuerpo humano perece, pero ambos géneros -el divino y el humano- están obligados por necesidad a comportarse de la misma manera. Aún más, todo órgano y sentido que ocupa un espacio en el cuerpo del hombre le sirve para conservar esta identidad de relaciones entre el orden cósmico y humano. La vista, por ejemplo, el más privilegiado de los sentidos, es dada para observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo y por medio de estas, ordenar las revoluciones del pensamiento.

El problema de la participación y el término medio en *Timeo*

El problema de la participación es uno de los problemas clásicos del platonismo, tema ampliamente tratado a lo largo de la historia de la filosofía y por el mismo Platón, que nos ofrece, a lo largo de su extensa obra, una serie de respuestas a este problema. Podemos reconstruir el problema de la participación en breves palabras: existen, en la filosofía platónica, dos clases de entidades, sean la forma perfecta de la cosa y su instancia en la dimensión sensible. La participación es la manera en la que la cosa sensible y su forma perfecta se vinculan, el modo en que la cosa sensible logra tener algo de la forma que la hace ser lo que es. Así, distintos casos de justicia llevan en sí algo de la Justicia y podemos decir que algo es justo en tanto participa (es decir, “tiene en común con”, “comparte con”, “depende de”) de la idea de Justicia. Ahora bien, ¿cómo sabemos que la Justicia es justa? O bien no lo es, y la idea no podría ubicarse en aquello que dota de identidad, o bien lo es y en ese caso la idea sería algo distinto de sí misma, más precisamente un caso de sí misma. Esto atenta contra la idea de unidad como perfección que está a la base de la posteriormente llamada “Teoría de las formas puras”, de modo que, para no caer en el argumento del Tercer Hombre, Platón debe asegurarse una manera de explicitar la relación que estas dos naturalezas conservan. En Fedro, anteriormente al Parménides, Platón había postulado las tres entidades de lo real: la idea, la perfección participada y lo participante. Luego, en la obra homónima al eleata, logra sortear con éxito el argumento del Tercer Hombre por medio de la idea de *μίμησις*; las formas puras y sus participantes sensibles se vinculan por medio de la semejanza, mediante la cual estos últimos buscan asemejarse lo más posible a las realidades perfectas. Así, la relación que se da entre la idea y la cosa no requiere mediación. 4

En *Timeo* sucede lo contrario, la génesis del mundo es posible gracias a que existe un término medio entre la naturaleza de lo mismo y lo otro. Esta naturaleza intermedia, *Χωρα*, se traduce como “espacio”, “receptáculo”, o “nodriza”. Su existencia es paradójica⁸, no es captable por los sentidos ni por la inteligencia. Llegamos a ella mediante un razonamiento bastardo, se necesita que exista *Χωρα* para que existan los entes sensibles. Creemos que este término medio se habilita en *Timeo* porque Platón enuncia en el diálogo un relato de lo probable, un *εἰκος λογος*. En ese sentido, sostenemos que el relato de lo probable no busca ser sólo un recurso metafórico, una manera explicativa de contar la génesis del universo a algunos pocos entendidos. El relato de lo probable tiene sentido en tanto se trata del nacimiento del universo, pero su pretensión no es alegórica sino científica. Aceptar esta búsqueda de verdad en el *Εἰκος λογος* nos permite imaginar una forma distinta de entender a Platón por fuera del idealismo. Un Platón que se permite hacer ciencia y metafísica desde el discurso humano.

Consideraciones finales

Esta exposición es una primera aproximación a un tema que lleva una vida completa de estudio. Es un intento por explorar la posibilidad de que Platón haya pensado, en un momento y en algún sentido, la ciencia en los términos en los que nosotros lo hacemos hoy en día. Si esto no fuese más que una búsqueda infundada, sí podemos afirmar que la medicina platónica regresa al escenario europeo once siglos después, durante el Renacimiento. Marsilio Ficino, uno de sus más célebres traductores, retoma la medicina platónica en su obra *Liber de vita triplici* (1489). Tanto para afirmarla como para combatirla, la armonía de las esferas y su relación con el cuerpo humano existió fuertemente en el Renacimiento bajo el nombre de “astrología” y no podemos desvincular fácilmente este hecho de la disponibilidad de los textos platónicos emergente en esa época. En ese sentido, por sí mismo o en su repercusión en la posteridad, *Timeo* es un diálogo que conserva, entre otros propósitos, materia médica y es por eso que podemos afirmar que la medicina es un tópico real de desarrollo teórico en Platón.

Bibliografía:

Platón, *Timeo*, trad. Zamora Calvo, Abada Editores, Madrid, 2010.

Allen, R., “Participation and prediction in middle dialogues”, en *Studies in Plato’s Metaphysics*, The Philosophy Review, London, 1960.

Bares, J., “La armonía de las esferas”, *Revista Agora*, Universidade de Santiago de Compostela, 1993, pp. 39-56.

Beuchot, M., *Huellas analógicas en el camino filosófico*, Mexico, Herder, 2019.

Carrasco, M., “Grados de realidad en Platón”. Pucara, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca*, Nº 15. 75-86, 1998.

Godwin, J. (ed.), *Harmony of the spheres*, Vermont, Inner Traditions International, 1993.

Jámblico de Calcis, *Vida Pitagórica*, trad. Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2003.

Muñoz Medina, C., “Analogía y ciencia en Platón: apuntes introductorios para la comprensión de su vínculo metafísico”, *Revista de Estudios Clásicos* 53, JULIO-DICIEMBRE 2022. pp 15-43. ISSN 0325-3465 – ISSN (en línea) 2469-0643.

Muñoz Medina, C. “En torno a los primeros antecedentes de la analogía. Breve panorama.” En Muñoz Medina, C. – Mendoza, J. (eds.). *Summa omnis philosophiae ad bene vivendum refertur. Homenaje póstumo a Silvana Filippi*. Córdoba: Lectio. 45-54, 2003.

REESCRIBIENDO LA FILOSOFÍA CON LA DAGA DE LUCRECIA: UN ESTUDIO DE LA VIOLACIÓN EN AGUSTÍN DE HIPONA, IMMANUEL KANT Y CHRISTINE DE PIZAN

Raquel Pogonza¹

Resumen:

La figura de Lucrecia y las diversas interpretaciones filosóficas que ha suscitado permiten reflexionar críticamente sobre cómo un mismo acontecimiento histórico puede dar lugar a narrativas radicalmente opuestas. Lucrecia, una noble romana, fue violada por Sexto Tarquinio y, tras este hecho, decidió quitarse la vida. Este episodio ha sido analizado desde perspectivas contrastantes por autores como Agustín de Hipona, Immanuel Kant y Christine de Pizan, quienes ponen el énfasis en distintos aspectos de la tragedia. Por un lado, Agustín de Hipona interpreta el suicidio de Lucrecia como un pecado, ya que contradice la ley divina. Kant, en cambio, lo considera una aberración contra la naturaleza misma, al sostener que no existe justificación alguna para el suicidio. Por otro lado, Christine de Pizan se centra en la violación y critica la idea, extendida en su época, de que las mujeres pudieran experimentar placer en la violencia sexual. Estas interpretaciones ponen de manifiesto que la reflexión filosófica, lejos de ser un ejercicio puramente abstracto, está profundamente arraigada en los contextos históricos y sociales en los que se desarrolla. En esta ponencia, analizaremos cómo las perspectivas de estos pensadores y los problemas que intentan abordar evidencian que la filosofía no es ajena a la vida práctica, sino que, por el contrario, está intrínsecamente marcada por las circunstancias en las que se inscribe.

¿Quién fue Lucrecia?

Lucrecia era la esposa de Colatino, un noble romano, y era conocida por su gran virtud y fidelidad. En una ocasión, un grupo de jóvenes nobles, entre los que se encontraba Sexto Tarquinio, el hijo del rey Tarquinio el Soberbio, decidieron competir para comprobar la lealtad de sus esposas. Al visitar cada uno de sus hogares, encontraron a las demás esposas de fiesta y entretenidas en diversos placeres; sin embargo, al llegar a la casa de Lucrecia, la vieron dedicada a sus labores, diligente y atenta a sus responsabilidades en el hogar. Este acto

¹ Raquel Pogonza. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

de modestia y dedicación cautivó profundamente a Sexto Tarquinio, quien quedó obsesionado con la virtud de Lucrecia, hasta el punto de desearla con una intensidad peligrosa. Tiempo después, aprovechando la ausencia de Colatino, esposo de la noble. Sexto Tarquinio visitó a Lucrecia en su hogar. Esa noche, irrumpió en su habitación y, mostrándole una espada, reveló sus intenciones con una amenaza. Lucrecia intentó resistirlo con súplicas, pero Sexto la sometió con un chantaje cruel: le aseguró que si se negaba, no sólo la mataría, sino que difamaría su nombre acusándola de haber sido sorprendida en adulterio con un esclavo. La deshonra de tal acusación no solo afectaría su reputación, sino también la honra de toda su familia porque sus hijos pasarían a verse como bastardos. Al amanecer, luego de ser violada Lucrecia convocó a su esposo Colatino, a su padre Espurio Lucrecio, y a otros familiares masculinos de confianza. En presencia de estos hombres, narró los hechos ocurridos la noche anterior, detallando la agresión de Sexto Tarquinio y el chantaje que la había obligado a ceder. Lucrecia les pidió que tomaran represalias en nombre de su familia y de la dignidad romana. Luego, incapaz de sobrellevar la vergüenza pública asociada a lo sucedido, la noble se quitó la vida clavándose un puñal. La reacción de los presentes fue de profunda indignación. Realizaron un juramento de expulsar a los Tarquinos de Roma. Este juramento fue el catalizador de una rebelión popular que derivó en la destitución y exilio de Tarquinio el Soberbio y su familia. Como resultado, en el año 509 a.C., Roma abolió la monarquía y estableció la República.

Agustín de Hipona: Lucrecia la asesina de una inocente

San Agustín escribió en un período de profunda crisis del Imperio Romano (siglo IV), marcado por invasiones bárbaras y la caída de Roma en el año 410. Durante este período, se produjeron múltiples violaciones de vírgenes cristianas. En este marco, el filósofo toma una postura de defensa hacia la actitud de aquellas mujeres cristianas violadas que decidieron no suicidarse, ya que, siguieron el mandato bíblico, siendo así superiores a la de quienes optaron por quitarse la vida, como en el caso de Lucrecia (Neira, 2023). Es decir, el autor busca, en primera instancia, defender la virtud de las cristianas que no optaron por el suicidio, a diferencia de las paganas que veneraban la figura de Lucrecia, a quien veían como un modelo de virtud ideal, la encarnación de la mujer romana ideal. Que incluso luego de ser violada consiguió seguir siendo virtuosa a través del suicidio.

Por la naturaleza de este trabajo no podemos explorar en profundidad el contexto histórico de Roma. Pero si algunas aclaraciones pertinentes sobre el suicidio. Parafaseando a

Fernández Robbio el suicidio tenía una pertenecía al ámbito de la autonomía del ciudadano romano, aunque no era considerado como un derecho en sí. Pero su práctica era justificada como el estricto cumplimiento de un precepto que tenía sus fuentes en un ordenamiento religioso, patriótico, político y social y, por eso, el derecho a quitarse la vida en Roma, lo tenían solamente aquellos que ya no podían servir de otra manera mejor a la Utilidad Pública (Fernández Robbio, 2022) Esto se debe a fuerte influencia que tenía el Estoicismo en Roma.

En *La ciudad de Dios* se afirma que Lucrecia pecó, debido que mató a una inocente, a ella misma “¿por qué razón a la misma que mató a una mujer casta e inocente la celebráis con tantas alabanzas?” (Libro Primero, Capítulo XIX, p. 40). Desde esta afirmación, el filósofo va desplegando varias hipótesis sobre su suicidio. En una primera aproximación cuestiona la inocencia de la noble “¿no está allí porque se mató, no inocentemente, sino porque la remordió la conciencia? ¿Qué sabemos lo que ella solamente pudo saber, si llevada de su deleite consintió con Sexto que la violentaba, y, arrepentida de la fealdad de esta acción, tuvo tanto sentimiento que creyese no podía satisfacer tan horrendo crimen sino con su muerte?” (Libro Primero, Capítulo XIX, p. 41). En esta cita, claramente se observa como el autor sugiere que no fue una violación sino un adulterio. Lo que genera que su suicidio no fue un acto de virtud hacia su castidad sino culpa por un pecado cometido. De esta manera los paganos no estarían alabando a una mujer virtuosa sino a una adúltera. Esta afirmación se da en el contexto donde San Agustín critica a aquellos que se burlan de las cristianas que fueron violadas durante su cautiverio, contrastando esta actitud con los elogios que otros han dado a Lucrecia. Según el filósofo, el pueblo romano prefiere creer que la noble no consintió en el acto que deshonoró su honor, en lugar de aceptar que ella participó voluntariamente en un crimen tan grave. En segunda instancia, el autor propone que quizá el suicidio no fue un acto de adulterio. Sino que realmente sufrió una la violación sin culpa propia. Pero el simple hecho que se quitara la vida, genera que no sea un acto de amor a la castidad, sino más bien una reacción de debilidad y miedo a la vergüenza. Una cita para ilustrar tal afirmación es la siguiente

Tuvo, pues, un pudor inimitable y un justo recelo de que alguno presumiese había sido cómplice en el delito, si la injuria que Sexto había cometido torpemente en su persona la sufriese con paciencia (Libro Primero, Capítulo XIX, p. 41).

Es decir, Lucrecia no fue adúltera, sino que la idea de que vulgo pensara que fue adúltera hizo que se quite la vida. Lo que, para los ojos de Agustín es actuar por miedo a la

vergüenza. En última instancia, el filósofo compara a las mujeres cristianas con Lucrecia, afirmando que ellas son más virtuosas. No tan solo porque no se suicidaron por pudor a que dirá el vulgo. Sino que, en palabras del autor “las mujeres cristianas, que habiendo tolerado igual desventura aún viven; pero tampoco vengaron en sí el pecado ajeno” (Libro Primero, Capítulo XIX, p. 41) En otras palabras, que ellas no pecaron para castigar al pecador. Ellas no se suicidaron para vengar a la violación. Ellas no pecaron para condenar otro pecado. Es decir, ellas no rompieron la ley de Las Escrituras “No matarás”. En esta instancia el filósofo despliega el mandamiento, aunque explícitamente dice no matarás a otro, se sobreentiende que se extiende a no matarse a uno mismo. De este modo, las cristianas no pecaron en ninguna forma. Agustín reconoce indirectamente que quién pecó fueron los bárbaros al violarlas. Y que las cristianas fueron virtuosas al respetar los mandatos divinos y no la influencia de la pagana.

El planteamiento de San Agustín invita a una pregunta interesante: si su objetivo era defender a las cristianas violadas, ¿por qué no basó su argumentación en otro de los diez mandamientos de Moisés, como “*No codiciarás a la mujer de tu prójimo*” Esto permitiría un enfoque más directo en la responsabilidad del agresor en lugar de centrarse en la condena del suicidio. Sin embargo, su énfasis en este último tema tiene raíces profundas en el contexto histórico y filosófico de su tiempo. En los primeros años del cristianismo, los suicidios de mártires y vírgenes violadas eran comunes y, de hecho, aceptados en gran medida debido a la influencia del estoicismo en la sociedad romana. Esta filosofía sostenía que una vida no virtuosa no merecía ser vivida, legitimando así el acto de quitarse la vida como una salida honorable. Este principio fue adoptado inicialmente por los primeros cristianos, particularmente por aquellas vírgenes violadas que, al considerar perdida su virtud, optaban por la muerte. En este marco, el filósofo no piensa únicamente en Lucrecia como figura histórica, sino también en cómo la conciencia romana percibía el suicidio como una opción no solo aceptable, sino incluso deseable.

A modo de recapitulación, San Agustín al filosofar en un lugar situado va a desestimar la figura de Lucrecia para elevar a las mujeres cristianas que no se quitaron la vida luego de ser violadas. Toda la argumentación del filósofo se centra únicamente en la moralidad del suicidio, sus argumentos son que la noble fue obligada a quitarse la vida por arrepimiento a un adulterio o por banalidad del qué dirá el vulgo. Esto se debe, a que no le interesa esencialmente Lucrecia, sino que la utiliza como una figura para demostrar que el

suicidio es pecado. Dado a que está disputando con el panorama estoico que rige en Roma, no solo en los paganos sino también en los primeros cristianos.

Kant: Lucrecia, aquella joven que no luchó

En *Lecciones de ética*, Kant dedica un capítulo extenso al suicidio, donde menciona el caso de Lucrecia. Según el filósofo, ella se quitó la vida en defensa de su castidad y guiada por un deseo de venganza. Sin embargo, Kant cuestiona la legitimidad de su suicidio y sostiene que:

Si Lucrecia hubiera defendido su honor con todas sus fuerzas hasta resultar muerta, habría obrado correctamente y no hubiera habido lugar para el suicidio (Kant, 1900, p. 190).

Desde esta perspectiva, si Lucrecia hubiera muerto en combate, su acción habría sido moralmente aceptable; sin embargo, al optar por el suicidio, su acto se vuelve injustificado. Esto se debe a que su decisión no fue impulsada por el honor, sino por la venganza.

En el pensamiento kantiano, el suicidio no se concibe como un acto noble, sino como la mayor aberración que un ser humano puede cometer. Según Kant, en su naturaleza, el suicidio es contradictorio, pues toda forma de vida tiende a la autoconservación. Las plantas y los animales, por ejemplo, no se suicidan; por el contrario, hacen todo lo posible para sobrevivir. En este sentido, el ser humano que se quita la vida se situaría en el escalón más bajo de la naturaleza, incluso por debajo de los animales y las plantas. Esto plantea una cuestión central en la reflexión kantiana: si la naturaleza tiende a la autoconservación, ¿por qué los humanos se suicidan? La respuesta radica en la libertad que poseen para hacerlo. No obstante, para Kant, esta supuesta libertad es absurda, ya que toda decisión está sujeta a una causa externa. En consecuencia, una libertad condicionada por factores externos no puede ser considerada una libertad genuina ni noble. Asimismo, Kant rechaza la idea de que el suicidio pueda interpretarse como un derecho, un mérito o un acto honorable. Parafraseando al filósofo, quien no respeta su propia vida tampoco podrá respetar la vida de los demás.

Centrando la atención en Lucrecia, es posible observar que Kant sigue la misma línea que San Agustín, pues pone el foco en el suicidio y no en la violación. Incluso llega a cuestionar la corrección de la muerte de Lucrecia. Esto se debe a que el suicidio de la noble se inscribe dentro de los tres tipos que desarrolla el filósofo. Según Neira (2023), Kant

distingue tres tipos de suicidio. El primero es aquel motivado por la imposibilidad de seguir viviendo conforme a la virtud y la prudencia, cuyo ejemplo paradigmático es Catón, quien habría preferido la muerte antes que renunciar a su identidad y principios. No obstante, Kant sostiene que Catón no actuó noblemente al quitarse la vida, pues hubiera sido más honorable mantenerse firme ante los tormentos a los que César podría haberlo sometido. En segundo lugar, se encuentra el suicidio de Lucrecia, quien habría tomado esta decisión impulsada por el pudor, el honor y el deseo de venganza. Finalmente, el tercer tipo de suicidio es el de los estoicos, quienes lo concebían como una muerte dulce, una elección libre basada en el desprecio del mundo. Esta postura también se vincula con la idea del suicidio como una forma de escapar de un destino desgraciado

En síntesis, Kant no aborda la violación de Lucrecia ni reflexiona sobre su dimensión moral, sino que dirige su análisis exclusivamente a su suicidio. Esta omisión puede responder tanto a su propia visión misógina como a la intención de centrar su argumento en la cuestión del suicidio, que para él no es justificable en ningún contexto.

Christine de Pizan: La indignación de la violación

Christine de Pizan participó activamente en dos grandes controversias intelectuales de su tiempo: la *Querelle de la Rose* y, de manera más amplia, en la *Querelle des Femmes*. Ambas disputas representaron una protesta significativa contra la misoginia imperante y un llamado al reconocimiento de la dignidad de las mujeres (Muzzarelli, 2011). El inicio de la *Querelle de la Rose*, se sitúa en la publicación, en 1277, de una versión ampliada del *Roman de la Rose*. El *Roman de la Rose* es un poema alegórico escrito en francés antiguo, cuya composición se divide en dos partes. La primera fue creada por Guillaume de Lorris alrededor de 1225 y se centra en el amor cortesano, representando una narrativa simbólica sobre la búsqueda amorosa de un caballero. Esta parte presenta una visión idealizada y romántica del amor, alineada con los valores de la época. Posteriormente, hacia 1275, Jean de Meun amplió la obra con un tono muy diferente. Su adición incluye elementos satíricos, filosóficos y misóginos, en los que se crítica abiertamente a las mujeres, el matrimonio y las instituciones sociales (Walker Vadillo, 2013)

En este contexto, es importante señalar, como sugiere Baroque Ruiz (2011), que la *Querelle des Femmes* otorgó poder político a la palabra femenina. Hasta entonces, las mujeres no habían participado activamente en los procesos históricos, sino que lo habían

hecho de manera pasiva, a menudo reducidas a su condición corporal. Este cambio representó un giro fundamental, ya que permitió a las mujeres trascender el rol de sujetos pasivos, sin capacidad de elección, hacia una posición más activa y consciente en los debates públicos. Además, esta participación en el debate público legitimó la voz femenina, dotándola de poder simbólico y realidad social. Baroque Ruiz, basándose en Rivera Garretas, describe este fenómeno como el "partir de sí", una forma de interpretar el mundo desde una perspectiva personal y femenina. A través de esta nueva conciencia, las mujeres comenzaron a construir un orden simbólico propio, lo que les permitió reconocer su situación de subordinación y cuestionar la deslegitimación histórica de su palabra. Finalmente, las mujeres que participaron en la *Querelle des Femmes* lograron no solo reflexionar sobre su lugar en la sociedad, sino también producir una serie de obras literarias que representan las características únicas de este fenómeno. Estas obras se convirtieron en un medio para expresar sus demandas y reivindicaciones, sentando las bases de una nueva forma de pensar el rol de las mujeres en la historia. Es en este marco donde Christine de Pizan escribe su obra, conviniendo en una de las exponentes más relevante de la querelle

Christine de Pizan inicia *La ciudad de las damas* abordando su reacción al leer un libro profundamente misógino: *Las lamentaciones de Mateolo*. Este texto, publicado alrededor del año 1300, presenta a un clérigo que critica a las esposas, atribuyéndoles defectos como la lujuria y otros vicios, perpetuando una visión denigrante de las mujeres. Este libro llevó a Christine a reflexionar sobre por qué tantos hombres, de diversas clases y ocupaciones, se habían dedicado a desprestigiar a las mujeres. En medio de su confusión y tristeza, Christine relató la aparición de tres figuras alegóricas: Razón, Rectitud y Justicia. Estas virtudes no solo la consolaron, sino que también la inspiraron a transformar su indignación en un proyecto constructivo. Christine asumió una misión dual, descrita por Laurenzi (2009) como una *pars destruens* y una *pars construens*. En primer lugar, su tarea fue desmontar los prejuicios y las concepciones misóginas que contaminaban el "rico y fértil" campo de las letras, liberándolo de lo que ella denominaba "negros y sucios pedruscos" de la misoginia. En segundo lugar, Christine se propuso construir una visión simbólica renovada: una ciudad ideal que sirviera como refugio y homenaje al saber femenino. Esta ciudad fue edificada con "piedras vivientes", representadas por mujeres destacadas de la historia, la mitología, la religión y las leyendas. Sin hacer distinción alguna. Como ilustra Coral Cuadrada, la filósofa realizó una genealogía femenina, que encuentra sus raíces en el pasado, incluso mítico, para reconectarse al presente, con las mujeres contemporáneas a Christine.

Es esta primera parte, en demoler los prejuicios. Donde se encuentra Lucrecia. Sin embargo, antes de profundizar, es importante destacar una característica distintiva de la autora: su capacidad para filosofar desde su propia experiencia, de filosofar desde su propio sentir, utilizando sus emociones como base para su reflexión crítica. Esto se observa desde como abordar el tema de la violación. Primeramente, desde un sentir completamente indignado

Me da pena, me causa indignación oír a los hombres repetir que a muchas mujeres les gusta ser violadas, que no las molesta que un hombre las viole, aunque protesten, que sus protestas sólo son palabras (Pizan, 2000, p. 154)

Desde esta perspectiva emocional, la autora introduce figuras como Lucrecia, quien encarna la dignidad femenina frente a la violencia, y otras mujeres como la reina de Galatia e Hipo, que refuerzan su argumento.

Para refutar la idea misógina de que las mujeres desean ser violadas, Christine de Pizan recurre a la voz de la figura alegórica de la Dama Rectitud o Derechura. Esta dama afirma rotundamente que “ninguna mujer de vida honrada siente placer por ser violada; al contrario, la violación es para ellas causa del mayor sufrimiento” (Pizan, 2000, p. 154). Esta elección no es casual. Según Laurenzi, la ciudad que Christine imagina es, en última instancia, un lugar regido por la ley, donde la vida se organiza conforme al orden del Derecho. En este marco, Laurresi cita a Richards Jeffrey con la finalidad de destacar el uso de una terminología jurídica precisa en la obra de Pizan. En particular, la elección del término *Droiture* (Derechura) para referirse a la segunda de las tres virtudes alegóricas que guían la construcción de la ciudad. Esta palabra, que en los estatutos civiles y monásticos se refería a un conjunto de derechos y privilegios, subraya la conexión de la justicia con los derechos civiles. Como señala este autor, es pertinente que Christine utilice una figura alegórica vinculada a los derechos civiles para construir su ciudad ideal, pues vincula la razón y la justicia a través de "derechos y privilegios". Por otro lado, Vargas Martínez, al citar a Marie-José Lemarchand, explica por qué se prefiere el término "derechura" en lugar de "rectitud" en algunas traducciones. Según Lemarchand, "derechura" en el texto original *Droiture* tiene varias connotaciones: no solo se refiere a la "dirección en línea recta" y la "rectitud", sino también al ámbito judicial y geométrico. Esta elección refuerza la metáfora arquitectónica de la obra, donde la regla, símbolo de la rectitud, es clave. Vargas destaca que "derechura" conserva mejor las connotaciones de los conceptos de Justicia y Equidad,

mientras que "rectitud" (como el francés *rectitude*) lleva consigo una connotación más estricta y moralista, ajena a la visión de Christine de Pizan (Vargas, 2010) En otra instancia, la dama Derechura también está vinculada a la virtud, es por esto mismo que la filósofa la utiliza. Debido a que es sobre la dimensión de la carencia de virtud sobre las mujeres que está contraargumentando Pizan.

Centrándonos en la aparición de Lucrecia, Pizan se centra en la primera parte de su historia: "si Tarquinio se enamoró de Lucrecia [...] fue más por su honradez y discreción que por su belleza" (Pizan, 2000, p. 191). En esta primera parte, se narra que Tarquinio observó a Lucrecia hilando hilo y vistiendo con sencillez. Es decir, observó su virtud. Esto se debe a que en varios relatos a Lucrecia se la describe como la matrona romana (Radiminski, 2016) Es decir, el ideal de mujer romana. La filósofa utiliza esta interpretación para enfatizar que fue la virtud de Lucrecia, y no su belleza, lo que atrajo a Tarquinio. De esta manera, arrebató el argumento de que las mujeres "provocan" el deseo masculino a través de su belleza. Ya que, a través de la noble se muestra que las mujeres que padecen la violencia sexual no son necesariamente aquellas coquetas, sino que, pueden ser las más virtuosas. De este modo, Pizan rechaza la noción de que las mujeres sean responsables de los actos de los hombres, desmantelando la idea de que puedan ser vistas como instigadoras del deseo masculino.

Debemos aclarar que, aunque la autora usa la violación de Lucrecia para argumentar. No deja de lado su suicidio. En sus palabras:

La violación de Lucrecia [...] impulsó a promulgar una ley que condenaba a muerte a todo hombre que violara a una mujer, lo que no deja de ser una condena legítima y justa (Pizan, 2000, p. 155)

Mediante esta referencia, la filósofa no solo destaca la gravedad del acto, sino que también aboga por una respuesta jurídica que reconozca y sancione de manera contundente la violencia sexual. Para la autora, esta ley, que imponía la pena de muerte a los agresores, representa una condena justa y necesaria. De este modo subraya las implicancias políticas de esta tragedia mediante la figura de Lucrecia, finaliza con su historia con "Desde entonces ningún rey volvió a reinar en Roma" (p. 154). Dándole a Lucrecia un rol esencial en la caída de la monarquía de Roma.

A modo de recapitulación, Christine de Pizan centró sus argumentos en la violación de Lucrecia porque buscaba refutar los discursos que ponían en duda la dignidad y la virtud

de las mujeres, los cuales eran un tema recurrente en las *Querelles des Femmes*. Al abordar este tema, la autora no solo pretende denunciar la violencia contra las mujeres, sino también responder a las ideas de aquellos que justificaban la inferioridad femenina. Pizan, al tomar como ejemplo la violación de Lucrecia, utiliza este relato para criticar la construcción social de la mujer como un ser débil o moralmente corrupto. De esta manera, su obra se convierte en una respuesta a la misoginia de su época.

Conclusiones:

En conclusión, Lucrecia es una demostración de cómo una misma figura puede generar narrativas radicalmente distintas. Como se ha observado en este trabajo, existieron dos grandes lecturas. La primera compuesta por los filósofos San Agustín y Kant, donde ambos ponen el foco en el suicidio de Lucrecia. Usan su figura para desmitificar el quitarse la vida, dejando en segundo claro su violación, ignorándola debido a que no filosofan en esa parte de la tragedia. A diferencia de Pizan que se concentra en la violación, pero no ignora el suicidio, ya que, filosofa acerca de ambas partes de la tragedia. Estas dos lecturas se encuentran en una realidad situada, en sistemas filosóficos situados. En esta ponencia, intento demostrar cómo las perspectivas de estos autores y los problemas que intentan abordar nos muestran que la filosofía no es ajena a la vida práctica, sino que, en muchos casos, está profundamente marcada por las circunstancias en las que se inserta. De esta forma la filosofía nunca opera en un vacío neutral, sino que responde a los dilemas de su tiempo, moldeando y siendo moldeada por ellos. Esto plantea una cuestión crucial: ¿Puede la filosofía aspirar a ser universal cuando sus marcos de interpretación están ineludiblemente influenciados por el contexto de su tiempo?

Bibliografía:

Agustín de Hipona. (1958). *La ciudad de Dios* (Vol. XVII, J. Morán, Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Pizan, C. (2000). *La ciudad de las damas*. Madrid: Ediciones Siruela.

Muzzarelli, M. G. (2011). *Christine de Pizan, intelectual y mujer: Una italiana en la corte de Francia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Neira, H. (2023). Los motivos de Lucrecia. Una consideración filosófica sobre la violación y el darse muerte. *Ideas y Valores*, 72(183), 161-185

Radiminski, Maricel Vanina. *Fasti de Ovidio Discurso literario y discurso del poder*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016

Fernández Robbio, M. S. (2022). Summum nec metuas diem nec optes (X.47, 13): representaciones del suicidio en Roma en los epigramas de Marcial. *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 38, 63-81. <https://doi.org/10.2436/20.2501.01.113>

Baruque Ruiz, D. (2019). *La Querelle des Femmes. Una revisión historiográfica e histórica del fenómeno de la querella en la Historia de las Mujeres*. (Tesis de grado, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras).

Laurenzi, E. (2009). *Christine de Pizan: ¿Una feminista ante litteram?*. *Lectora*, 15, 301-314. Università di Firenze.

Vargas Martínez, A. (2010). La Ciudad de las Damas de Christine de Pizán: Obra clave de la querella de las mujeres. En C. Segura Graño (Coord.), *La Querella de las mujeres: Análisis de textos* (pp. 21-47). Madrid: Asociación Cultural Almudayna

WALKER VADILLO, Mónica (2013): "Roman de la rose", *Base de datos digital de Iconografía Medieval*. Universidad Complutense de Madrid. En línea: <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/roman-de-la-rose>

Cuadrada, C. (2017). La lujuria y los secretos de las mujeres en la Edad Media. *Revista de Historia Medieval*, 12(1), 45-67.

ACTITUD LEGULEYA: INADECUACIÓN Y QUIEBRE EN LA RESISTENCIA PERONISTA

Matías Joel Meza¹

“apoyando mi oído
en el obrero concentrado:
vibra.”

Leónidas Lamborghini (*El solicitante descolocado*)

I. Introducción

El golpe de Estado, autodenominado “revolución libertadora” efectuado al gobierno constitucional de Juan Domingo Perón el 16 de septiembre de 1955, generó una serie de acontecimientos políticos y sociales de envergadura. El gran cisma reverbera y se expande a lo largo de todo el periodo conocido como “resistencia peronista”: el exilio de Perón, que dura 17 años (radicándose principalmente en España). El decreto 4161/56, sancionado por el presidente de facto Pedro Eugenio Aramburu, que prohíbe al partido justicialista, así como el uso o tenencia de simbología peronista, e incluso la mención de los nombres de Perón y de Eva, o todo aquello que haga alusión al gobierno que se depuso. Asimismo, la represión y la encarcelación de militantes peronistas son muestras de la violencia suscitada y efectuada por los gobiernos de la época.

En el presente artículo no pretendemos realizar un análisis del período histórico, tampoco traer a la luz qué significó la resistencia peronista, o los matices que se fueron desarrollando a lo largo del tiempo. Solo sostendremos que los conflictos sociales abiertos en 1955 nos servirán como basamento para pensar la tensión propuesta en el documental *Los Resistentes* de Alejandro Fernández Mouján (2009). Ya que comprendemos que no existe producción o discusión teórica, filosófica y, mucho menos, política, que pueda sustraerse de la historia, que pueda efectuarse *in abstracto*, es decir, que pueda desenvolverse por fuera de una realidad material que le sirva de tierra firme.

II. Querella resistente

¹ Matías Joel Meza. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS) y del Profesorado Universitario de Educación Superior en Historia (UNGS).

Del documental *Los resistentes* (Mouján, 2009), elegimos un pequeño fragmento que lo entendemos como un instante en el que se acrisola un debate que apunta a los cimientos mismos del movimiento peronista.

En dicho fragmento, se encuentran antiguos militantes de la primera resistencia peronista. La cámara filma en blanco y negro la acalorada discusión que se da entre dos *compañeros*. En la mesa, los otros intentan domesticar el clima de superposición de voces. Allí, lo que opera como telón de fondo, son una serie de preguntas que apuntan en una misma dirección: ¿Qué le dejamos a los jóvenes, a las nuevas generaciones, como legado nuestro? ¿Qué conclusiones sacamos de lo vivido, de lo pasado por la carne de esa época? ¿Qué sigue pendiente resolver, en este siglo XXI? La centralita es la pregunta por el legado a la juventud que afrontará los problemas políticos y sociales de un nuevo siglo que, en su despliegue, se muestra incierto.

En este sentido, el primer resistente en aparecer en el fragmento, Eladio “Tate” Martínez, sostiene que

si no hacemos autocrítica y pretendemos creer que el peronismo es bueno, sublime, y no tuvo ninguna grieta, me parece que no vamos a estar en favor (...) de las juventudes y demás. Hay que hablar de la parte negativa. [A] José López Rega no lo puse yo (...) [fue] el presidente de la nación (...) no lo ratifique yo al comisario Villar, a Margaride (...) y a Morales (...) el asesino de Julio Troxler (...). (Mouján, 2009)

Estas palabras arremeten contra figuras del peronismo y, en particular contra el conductor. El conductor del movimiento del que ellos formaron parte. Martínez, el obrero telefónico, pone en el foco de la discusión a los actores fundamentales del período para entender el porqué de la *derrota* tanto del 55 como del 76. Para Martínez, la crítica debe estar puesta en los actores, en las traiciones, y las claudicaciones, que torcieron al programa justicialista. Martínez piensa en los jóvenes; en la distancia de los hechos, en una otra relación de los sujetos con la historia y, como método, propone una pedagogía, a saber: tratar los temas urticantes e incómodos. Sostiene que es necesario obturar el lente en esos actores emplazados por Perón. La crítica debe apoyarse en los sujetos particulares que traicionaron. Si no se comprenden a estos y sus acciones no se

puede efectuar una recuperación de ese proceso que, en primer lugar, queda trunco por el golpe de la autodenominada “revolución libertadora” y que luego, con la recuperación de una plena democracia en 1973, no se pudo sostener. No solamente por, claro está, acciones concretas de la oposición en todas sus facetas, civiles, eclesiásticas, y militares; sino también, por problemas radicados al interior del justicialismo. En la medida en que no se desoville ese problema que, también radica en Perón, no se podrá avanzar no se podrá estar, en palabras de Martínez, “en favor de las juventudes” (Mouján, 2009).

Contrario sensu, Jorge Vázquez, el siguiente en aparecer en escena, propone otra discusión para entender dicha consecuencia:

para que los jóvenes nos entiendan hay que dar respuesta a qué pasaba con el peronismo en cuanto a defender los intereses de los trabajadores y qué contradicciones había ahí adentro. Porque a mí, decir que si en vez de Apold hubiese estado Juan Pérez no me resuelve el punto que, en la política (...), llevo adelante [Perón]. (Mouján, 2009)

Se ponen en tensión dos lecturas, la primera que apunta hacia los personajes que torcieron al movimiento peronista y la segunda que intenta salir por arriba: la que intenta ahondar en las propias determinaciones históricas de las ideas elaboradas por Perón. Contra estas, Vázquez arremete:

[a Perón] no se lo bancaban, a pesar de todas sus limitaciones, porque el haber planteado eso tuvo lo positivo que los convirtió en seres humanos (...) a los trabajadores. Eso lo hizo imbankable para el sistema. Pero llegamos al límite, y lo que teníamos que hacer no lo iban a hacer los otros integrantes del movimiento ni tampoco Perón; porque Perón lo que quería es lo que dice en la *Comunidad Organizada*, lo teníamos que hacer nosotros, esa asignatura está pendiente y vigente. (Mouján, 2009)

Vemos que en la discursiva de Vázquez suenan ciertas palabras como: “contradicciones”, “límites”, “defectos”. Estas son esquirlas que se sedimentan en un fondo y, desde allí señalan a otro; a otro orillero de la política peronista.

Es en John William Cooke, quien fuera delegado de Perón en la Argentina, mientras este se encontraba en el exilio, en la segunda mitad de la década del 50, en donde Vázquez encuentra una huella para poder pensar los problemas abiertos luego del golpe de Estado.

Cooke, en *Peronismo y Revolución* (Cooke, 2010) sostiene que

La contradicción régimen-peronismo es de tal hondura que no admite bases de conciliación, a pesar de quienes piensan que estas luchas son confrontaciones de ideas puras o de ambiciones de hombres o grupos de hombres. La lucha de clases no es una invención marxista sino un hecho que ya antes de Marx había sido analizado por los historiadores burgueses y que hoy en día no niega ningún sociólogo, historiador o economista serio; las discrepancias son con respecto al papel que juega en la historia y a las formas en que se resuelve (Cooke, 2010, p. 103)

Aquí el primer punto: Cooke sostiene que la lucha de clases es ineludible. Ahora bien ¿Dónde radica la encarnadura de esta afirmación, de esta confrontación en el peronismo? Sobre esto sostiene que se debe hacer hincapié. Ya que esta pugna atávica e incesante, se radicalizó y tuvo como consecuencia la caída de Perón. Cooke sostiene que

Las contradicciones, como hemos dicho antes, no se dieron entre dos frentes tal y como se constituyeron en 1945 sino también en el seno del frente gobernante; entre el Ejército, partidario de la industrialización pero no de la política social demasiado avanzada, y la clase obrera que al fortalecerse tendía a radicalizar el movimiento; entre la burguesía que había progresado con el régimen y el proletariado al cual temía; entre los burócratas que trataban de “consolidar las conquistas” y la corriente popular que se oponía a la pérdida de la dinámica renovadora. (Cooke, p. 103)

Estas líneas marcan otro momento del documental en cuestión. En donde Vázquez, tensiona la lectura que se posa en los sujetos particulares, sostiene que

esto que hizo el peronismo con todos sus defectos fue poner en práctica como nunca en la Argentina y no sé si en Latinoamérica, lo más que se puede llegar a través de un movimiento que se plantea que los distintos sectores sociales, puedan llevar adelante un proceso que beneficie a los trabajadores sin tocar intereses. Hasta que no hagamos la

autocrítica de ese momento nos autoconvencemos que si le hubiesen dado la orden al general tal de que pelee en Córdoba aquí no caía esa experiencia.

Esta experiencia (...) [cae] desde el momento en que empiezan a abandonar el frente los que era lógico que lo abandonaran: La Iglesia, los empresarios; ese enfoque nos va a llevar a (...) plantearnos por qué estábamos esperando cosas de Perón que Perón nunca quería hacer (...) eso nunca lo cuestionamos y resulta que ahí me parece que está la razón de todo lo que nos pasó y no en anécdotas. (Mouján, 2009)

Aquí vemos como Vázquez, también obrero, delegado de FOETRA², dialoga con la operación *cookeana*. El maremágnun peronista cae, no por las acciones de los sujetos que lo integraban, sino por el no cuestionamiento de lo propuesto por Perón. El no cuestionamiento al llamado conciliar de todos los sectores sociales, que, como argentinos, depongan egoísmos y se integren al proceso. Sigue Cooke:

Lo que en 1945 había sido una concentración del poderío mediante la amalgama de fuerzas diversas, se transformó en causa de su debilidad cuando éstas tendieron a chocar. En lugar de aquella unidad existía una dispersión que se disimulaba por el liderazgo de Perón, aceptado sin reservas por la clase trabajadora y con apatía creciente por otros sectores, hasta convertirse en simulación a la espera de la oportunidad para defecionar. Durante bastante tiempo, el prestigio de Perón evitó las colisiones, pero aunque podía absorber estas contradicciones, no las suprimía; algunas aparecieron a la luz en los momentos finales del régimen, otras después de la caída. El equilibrio era ya insostenible, y el frente estaba desarticulado. Eso explica por qué el peronismo sigue siendo el hecho maldito de la política argentina: su cohesión y empuje es el de las clases que tienden a la destrucción del statu quo. (Cooke, 2010, p. 103-104).

“El hecho maldito de la política argentina” (Cooke, 2010, p. 104) afirma Cooke. “El hecho maldito del país burgués” (Mouján, 2009) sentencia Vázquez. Apropiándose de la frase. Luego del paso del tiempo. Tiempo en donde los *adagios* se modifican y se retuercen. Cooke se encuentra atado a esta frase que guarda en su seno, como señala

² Federación de Obreros y Empleados Telefónicos de la República Argentina

Horacio González en *Restos Pampeanos* (2007), “un programa, una ética y una filosofía de la historia” (González, 2007, p. 382). Vemos como se tocan las palabras en la relación con el peronismo. El mundo obrero y el mundo intelectual discuten, se relacionan de igual a igual. Elaboran hipótesis.

Cooke, como los resistentes (siendo el también uno) abre la complejidad del pensamiento y del asunto peronista. Señala sus diagonales, sus *contradicciones*. Sin apuro a la síntesis, se detiene antes del salto. O mejor, en el ademán del mismo, que opera como inicio del salto mismo. Y que, a su vez, se convierte en tragedia. En incompletitud. Porque sigue siendo palabra interna, palabra peronista que se eyecta contra las ideas del conductor. Operación inadecuada, fuera de lugar, *maldita*, que obra en el contorno de la caligrafía oficial.

Horacio González, en su texto mencionado anteriormente, afirma que:

El hecho maldito impedía que se desplegara la potencialidad burguesa pero él mismo era burgués, representando un antagonismo inevitable pero en el seno de la misma escena cultural: hablaba de revolución para impedir la revolución; impidió la revolución creando al mismo tiempo sus motivos principales. El peronismo era justamente un lugar de escisión, de quiebre, que anulaba lo que él mismo representaba, y representaba anulando lo que decía tener voluntad de hacer. (González, 2007, p. 303)

González, en estas líneas, exhibe la operación *cookeana*. El peronismo, como movimiento desigual y combinado, le brinda espacialidad al mundo popular. Es la irrupción de los trabajadores en la política. En palabras de Scalabrini Ortiz (narrando el 17 de octubre de 1945) es “el subsuelo de la patria sublevado (...) el cimiento básico de la nación que asomaba, como asoman las épocas pretéritas de la tierra en la conmoción del terremoto” (Scalabrini Ortiz, 2009, p. 31). Y, en esa irrupción, no hay una adecuación total de estos al mundo dado, hay eslabones que se engarzan y otros que, como Cooke, tambalean en el orillo del movimiento. Sujetos de frontera: Martínez, Vázquez, Cooke. Inadecuados.

González, afirma que la lengua de Cooke es “la del sujeto agonal revolucionario, y su *ethos* de acción está ligado a las mentalidades clandestinas y conspirativas” (González, 2007, p. 383). Sostenemos que la misma ecuación se puede relevar en la actitud de los resistentes. Martínez y Vázquez, problematizan desde el interior del peronismo, al

peronismo mismo. Operan en tándem, ofician de contrapeso articulado: cuando uno quiere encontrar el *hilo de Ariadna*, el porqué de la derrota, el relato unívoco; el otro vuelve al hiato, al lugar de disputa polifónica. Los resistentes, aunque la palabra este de por medio, no comentan la historia, sino que entran en su teatro. Vuelven: dan un salto y abren la narración de la historia.

En virtud de lo dicho, arriesgamos que, las dos manifestaciones son pliegues de una misma cosa. Son pensamientos que no se permiten atajos. Son dos rugosidades de lo real. La realidad, como porosidad, se manifiesta en esta tensión. No se subyugan una a la otra si no que *conviven*, las dos son *verdaderas*. Dicho sintéticamente: las dos posturas son, efectivamente, posturas peronistas. No operan desde afuera, sino que le aplican una hendidura al movimiento del que son parte intrínseca, inamovible. Sobrevivieron a dictaduras, al peronismo proscrito, al líder en el exilio y al peligro de la cárcel por hacer la mera alusión a su nombre. Los protagonistas de la historia se escurren, sus actitudes tienen por nervio el *quiasmo*, el reflejo cruzado de una profundidad histórica. Le escapan a la geometría política. Ella es un falso movimiento, una prestidigitación. Los resistentes comprenden y piensan disputando. Lo suyo es el despliegue de ese método. La querella y la crítica hacia la enunciación tajante, seca, que afirma: es una cosa o la otra.

3. Comentarios finales

Abrimos este trabajo, trayendo las preguntas que subyacen en el fragmento de la película *Los Resistentes* (Mouján, 2009). La búsqueda, sostuvimos, está en el legado a las nuevas generaciones. Esto lo hacen explícito varias veces en el fragmento. Podríamos pensar o conjeturar que el legado efectivo, es la discusión. Esa discusión que no cierra. Creemos que es ahí donde radica lo viviente, donde sigue titilando el *gigante invertebrado*, la causa peronista. El hecho maldito. Es en esa discusión que perviven los resistentes, su existencia, constituyendo así un núcleo de verdad histórica irreductible. Donde el peronismo se despliega con todas sus complejidades. Al mismo tiempo, los resistentes, se organizan y se constatan dentro de esa complejidad.

Es Hugo Savino quien, en su ensayo *Henri Meschonnic, el meteco en sus citas* (Savino, 2019) sostiene que:

Los metecos, al contrario de lo que piensa el mantenimiento del orden, y los realistas lógicos del acontecimiento, también leen. Y dejan obra. Y esa obra afecta a la lengua y no al revés. Es una plebe que no se deja educar. Que agujerea la trama del comentario organizado. (Savino, 2019)

Así entendemos a los resistentes. Plebeyos que, con esa lengua de frontera, “agujerean la trama del comentario organizado” (Savino, 2019). Lo pasado por el cuerpo se verifica en las meditaciones que brotan. No le escapan a su legado: lo donan y lo guardan, a la vez.

Bibliografía

Cooke, J. W. (2010). *Peronismo y Revolución*. La Baldrich Espacio de Pensamiento Nacional.

https://cedinpe.unsam.edu.ar/sites/default/files/pdfs/cooke_j_w_-_peronismo-y-revolucion.pdf

González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Colihue.

Mouján, A. (Director). (2009). *Los Resistentes*. El Perro en la Luna.

Savino, H. (16 de diciembre de 2019). *Henri Meschonnic, el meteco en sus citas*. Cuarta Prosa.

<https://cuartaprosa.com/2019/12/16/henri-meschonnic-el-meteco-en-sus-citas-hugo-savino/>

Scalabrini Ortiz, R. (2009). *Tierra sin nada, tierra de profetas*. Lancelot.
<https://www.labaldrich.com.ar/wp-content/uploads/2013/03/Ra%C3%BAI-Scalabrini-Ortiz-Tierra-sin-nada-Tierra-de-profetas.pdf>

EL ARTE DE FLUIR: UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA CHINA DESDE LA IMAGEN DEL AGUA (水SHUǐ) Y LAS METÁFORAS ACUÁTICAS

Agustín Gabriel Bianchi¹

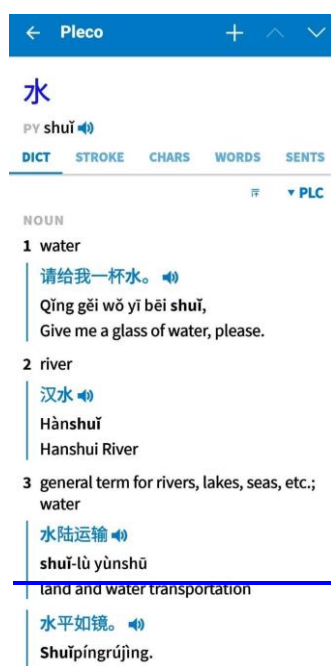
Introducción a la importancia del agua en la civilización china

En una entrevista televisiva, el actor estadounidense-hongkonés Bruce Lee recomienda a su entrevistador ser como el agua, pues ella “puede fluir... o puede golpear”. El actor también destaca que el agua carece de forma. Concluye con las ya célebres palabras “*Be water, my friend*”.²

Ahora bien, parecerán algo banales las palabras de Bruce Lee. Sin embargo, condensa muy bien tópicos importantes de la Filosofía Clásica China, a la vez que privilegia una imagen muy recurrente en dicha filosofía: el 水 *shuǐ* (agua), como veremos a continuación.

Si echamos un vistazo a la geografía del país 中国 *Zhōng guó* (China, literalmente, “Reino del medio”), existen dos ríos importantes que destacan por su tamaño: el 黄河 *Huáng Hé* (el Río Amarillo) y el 长江 *Cháng Jiāng* (el Río Largo o *Yangtze*). Estos ríos son centrales en la historia de la civilización china, tanto para la agricultura, como la economía, el transporte, el comercio, los recursos hídricos, las barreras naturales y los lugares estratégicos que facilita. Asimismo, gran parte de la población china se encuentra en sus cercanías.

Ahora bien, el hecho de que el agua y los ríos aparezcan tanto en los clásicos de la Filosofía China (como veremos en un momento) no implica otra cosa sino aquello que decía el antropólogo y filósofo argentino Rodolfo Kusch sobre la cultura latinoamericana: que el pensamiento es siempre situado, posee una gravidez marcada por el suelo en el que surge; lo cultural es *geocultura*, pues no se da sin la intersección con la geografía.³



El carácter chino 水 *shuǐ* alude a lo que nosotros nos referimos cuando decimos "agua"; pero no es idéntico, sino que lo excede: puede aludir a la sustancia "agua", pero también a sus manifestaciones naturales: río, lago, estanque, arroyo, inundación, etc.

En este punto, podríamos preguntarnos, ¿cómo el pensamiento occidental se relacionó con el agua y la tierra? En un pequeño libro, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han nos dice que el viaje de aventuras por el mar es una metáfora

fesor Universitario de Educación Superior en Filosofía. Doctorando en

ento de la entrevista en el siguiente enlace: [ch?v=I7xqBk0mLzw&ab_channel=GuillermoP%C3%A9rez](https://www.youtube.com/watch?v=I7xqBk0mLzw&ab_channel=GuillermoP%C3%A9rez) (consultado

cultura del hombre americano”, en *Obras completas III*, Buenos Aires,

muy importante para el pensamiento occidental.⁴ Pensemos en la *Odisea* homérica: conquistar el bravío océano como una empresa heroica, sobrepasar la resistencia del mundo mediante nuestra acción.

La metáfora de la travesía marina es utilizada por Kant para ilustrar su pensamiento, quien quiere confiar su nave a un piloto que "provisto de los seguros principios del arte del timonel, los cuales están sacados del conocimiento del globo, con un mapa completo del mar y un compás pueda dirigir seguramente el barco adonde le parezca bien".⁵ El arte del timonel kantiano conquista el mar enmarcándolo en un sistema de conceptos y cartografiándolo totalmente en coordenadas inamovibles.⁶ El pensar occidental surge de la necesidad de tierra firme. El agua no puede ofrecer el sostén ni la firmeza que necesita la razón: cada desvío, cada cambio o imprevisto debe ser dominado activamente por la razón (volveremos sobre esto en un segundo).

En este trabajo abordaremos cómo las imágenes acuáticas moldean la Filosofía China, y para cumplir con este objetivo, nos detendremos en primer lugar en la relación entre el gobernar y el agua; en segundo lugar, en el arte de la guerra y su relación con el agua; y por último, en la imagen del agua en dos de las escuelas filosóficas más importantes de China: el confucianismo (儒家 *Ru jia*) y el taoísmo (道家 *Dao jia*).

Gobernar (治 *zhì*) como domesticación de las aguas

Comentábamos anteriormente sobre la importancia que tienen los ríos en la civilización china. En la antigua mitología china los ríos también ocupan un lugar fundamental, y varias festividades y tradiciones se encuentran ligadas a ellos. Como sostiene el mitólogo Mark E. Lewis:

Entre los restos de la antigua mitología china, ocupan un lugar destacado los relatos sobre la domesticación de una gran inundación. Estas historias sobre la creación de un mundo ordenado a partir del caos proporcionaron un rico terreno para reflexionar sobre la naturaleza y los componentes de la sociedad humana.⁷

Los mismos gobiernos chinos lucharon frecuentemente por mantener la estabilidad ecológica a lo largo del 黄河 *Huáng Hé* (el Río Amarillo) mediante ambiciosos programas de construcción de drenajes y diques para mitigar los efectos de las sequías e inundaciones recurrentes en la historia china. De hecho, el carácter chino para gobernar (治 *zhì*) está conformado por el radical de agua y el carácter de plataforma: la domesticación de las aguas era una señal de que el gobernante tenía el 天命 *tiān mìng* (Mandato del Cielo); mientras que la proliferación de sequías, inundaciones y desastres naturales durante el gobierno del mandatario era una señal de

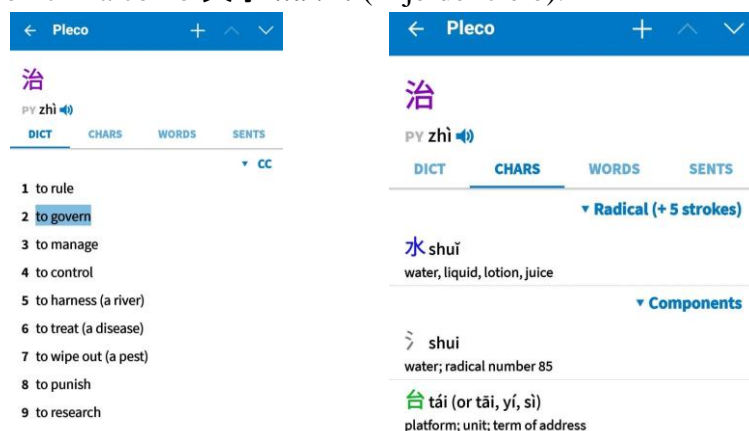
⁴ Cf. Han, Byung-Chul, *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del lejano oriente*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 82.

⁵ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 38. Citado en Han, Byung-Chul, *Ausencia, op. cit.*, p. 83.

⁶ La cartografía es el arte de trazar mapas, de formalizar las irregularidades del terreno. "Concepto" deriva del verbo latino *capere*: agarrar, capturar, sujetar, es decir, forzar, ejercer violencia de alguna manera.

⁷ Lewis, Mark E., *The Flood Myths of Early China*, Nueva York, State University of New York Press, 2006, p. 1. Traducción propia.

que el 天 *tiān* (Cielo) le había sustraído el mandato.⁸ Así pues, 天 *tiān* es el garante del orden cósmico y social, mientras que el 天命 *tiān mìng* alude al favor del cielo dado al emperador para llevar a cabo su gobierno. El mismo emperador se caracteriza en la tradición china como 天子 *tiān zǐ* (Hijo del cielo).⁹



El arte de la guerra y la imagen del agua

Adentrémonos ahora a una de las escuelas de pensamiento más importantes de China: la 兵家 *Bīng jiā*, Escuela Militar. En Occidente es muy célebre y conocido *El arte de la guerra* de Sūn Zǐ (孙子兵法 *Sūn Zǐ Bīng fǎ*). Sin embargo, este no es el único tratado militar en China, sino que este pequeño manual es uno de los siete clásicos chinos sobre la guerra:¹⁰

1. 《六韜》Liù tāo *Las seis enseñanzas secretas*
2. 《司馬法》Sīmǎ fǎ *Los métodos de Sī mǎ*
3. 《孫子兵法》Sūn Zǐ bīng fǎ *El arte de la guerra de Sūn Zǐ*
4. 《吳子兵法》Wú Zǐ bīng fǎ *El arte de la guerra de Wú Zǐ*
5. 《尉繚子》Wèi liáo Zǐ *El Wèi liáo Zǐ*
6. 《三略》Sān lüè *Las tres estrategias de Huang Shi gong*
7. 《李衛公問對》Lǐ wèi gōng wèn duì. *Preguntas y respuestas entre Tang Tai zong y Lǐ wèi gōng*

Los tratados militares chinos no alaban la guerra, sino que dan instrucciones y estrategias para evitarla.¹¹ Ante los conflictos entre reinos, lo primero que se recomienda

⁸ El carácter chino 天 *tiān* (Cielo) puede ser pensado como una mezcla entre el cielo “religioso-espiritual” (*heaven*) y el cielo “natural-físico” (*sky*). Cf. Allan, Sarah, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Nueva York, State University of New York Press, 1997, p. 15.

⁹ En un conocido fragmento de *Mencio* 孟子 se dice: “El pueblo se vuelve hacia los gobernantes benévulos, de la misma forma que el agua fluye naturalmente hacia abajo [...]” (IVA. 9).

¹⁰ Cf. *The Seven Military Classics of Ancient China*, ed. de Ralph D. Sawyer, Oxford, Westview Press, 1993.

¹¹ Al respecto, véase el artículo online del blog China desde el Sur titulado “La guerra no es un arte: estrategias de combate y diplomacia según 孙子 Sūn Zǐ”, disponible en: <https://www.chinadesdesur.com/2020/11/la-guerra-no-es-un-arte-estrategias-de.html> (Consultado por última vez 11/01/2025).

es la diplomacia, pues el mayor éxito es alcanzar la victoria sin combatir. Ahora bien, si la guerra es inevitable, se tratará de minimizar los daños que acarrea. El libro de Sūn Zǐ, por ejemplo, habla más de manipular al enemigo y aprovechar el terreno para conseguir pequeñas ventajas que del conflicto armado en sí. En este contexto, la imagen del agua ocupa un lugar crucial como metáfora del comportamiento del ejército:

La forma del ejército es como el agua. La forma del agua evita la altura y fluye hacia abajo.

La forma del ejército evita lo real y golpea el vacío. El agua de acuerdo al terreno configura su fluir; el ejército de acuerdo al enemigo configura su victoria.

Por esto el ejército no tiene ninguna condición constante, el agua no tiene ninguna forma constante.¹²

En la obra *Tratado sobre la eficacia* del filósofo francés François Jullien, se nos dice que el estratega chino no aplica una teoría preconcebida para alcanzar un fin, sino que explota el potencial de una situación determinada (el enemigo, el terreno, el tiempo oportuno) para que la situación evolucione silenciosamente a su favor y su victoria se imponga progresivamente.¹³ De ahí la imagen del agua, elemento que fluye en el terreno conformándose al mismo, sin condición constante, sin esforzarse ni forzando nada.

Por sí misma, el agua no tiene forma propia: no deja de conformarse, evoluciona adaptándose, incluso puede decirse que progresa precisamente porque siempre se adapta. [...] en la medida en que permanezco disponible, en que no adopto forma alguna ni me estabilizo siquiera en aquella por la que me conformo, puedo aprovechar cualquier brecha que ofrezca la situación para seguir mi progresión.¹⁴

De ahí que, según Jullien, el estratega chino no delibera acerca de los medios, sino que influye en la situación de tal manera que el efecto se *caiga* por su propio peso.

En lugar de elaborar un plan proyectado en el futuro, encaminado a un objetivo establecido, y definir la concatenación de los medios más adecuados para realizarlo, [...] el estratega chino parte de una evaluación minuciosa de la relación de fuerzas en juego para basarse en los factores favorables que implica la situación y explotarlos continuamente a través de las circunstancias que encuentra. Sabemos que las circunstancias son a menudo imprevistas, incluso imprevisibles, o totalmente inéditas, razón por la cual no se puede elaborar un plan con antelación; pero contienen, en cambio, cierto potencial que, gracias a nuestra flexibilidad y disponibilidad, podemos aprovechar. Por eso el estratega chino no proyecta ni construye nada. Tampoco delibera [...], sino que

¹² Sūn Zǐ, *Arte de la guerra* VI.7, citado en China desde el Sur, “La guerra no es un arte: estrategias de combate y diplomacia según 孙子 Sūn Zǐ”, disponible en: <https://www.chinadesdesur.com/2020/11/la-guerra-no-es-un-arte-estrategias-de.html> (Consultado por última vez 11/01/2025).

¹³ “Ahora bien, encontramos en China un pensamiento de la eficacia que, al no proyectar plan alguno en el curso de las cosas, tampoco tiene por qué plantearse la conducta desde la perspectiva de los medios y la finalidad: esta no resulta, pues, de una *aplicación* (la teoría preconcebida cubriendo lo real, para calcarlo en ella), sino de una *explotación* (aprovechando el potencial implícito en una situación determinada)”. Jullien, François, *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, 1999, p. 64.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 258-260.

no deja de sacar partido de la situación a medida que se desarrolla [...]. Más precisamente, toda su estrategia consiste en hacer que evolucione la situación de tal manera que el efecto vaya resultando progresivamente por sí mismo y se imponga.¹⁵

La imagen del agua en el confucianismo y en el taoísmo

Pasemos ahora a ver algunas imágenes acuáticas presentes en dos de las corrientes filosóficas principales de la China clásica: el confucianismo (儒家 *Ru jia*) y



el taoísmo (道家 *Dao jia*). Según Sarah Allan, El mundo natural “fue la fuente de las metáforas fundamentales utilizadas en la formulación de conceptos abstractos y sus imágenes [principalmente la del agua y las plantas] se encuentran incrustadas en el lenguaje y la estructura de la filosofía china”.¹⁶

A partir del uso de metáforas del mundo natural, para los filósofos chinos un principio común gobierna tanto los asuntos humanos como los fenómenos naturales (no hay división tajante ni trascendencia, sino coimplicancia y continuidad). De hecho, los caracteres chinos para universo o cosmos son 宇宙 *Yǔ zhòu*, es decir, la composición entre un carácter de “casa” y otro de “eón”, dando a entender que *todos estamos bajo el mismo techo*.

En las *Analectas* (论语 *Lún Yǔ*) de Confucio, el maestro Kong dice que todo cambia y, para ello, toma la imagen del río: “En una ribera, dijo el Maestro: «Todo pasa, como estas aguas, noche y día, sin cesar»”.¹⁷ Esta frase puede recordarnos al río de Heráclito.¹⁸ Ahora bien, si para Heráclito la tensión, la guerra, el conflicto, el *pólemos*, es el principio de la realidad (sostenida por el *logos* inmutable, cabe recordarlo), para los sabios chinos, incluyendo a Confucio y a Lǎo zǐ, el principio de la realidad es la armonía, la no perturbabilidad, la espontaneidad, la paz. En el chino clásico tampoco hallamos un carácter unívoco para ese “todo pasa”, es decir, no hay concepto equivalente a *tiempo*. Por lo tanto, Confucio simplemente figura “el tiempo que pasa” con el fluir de un río.¹⁹

En Confucio, el agua también representa la imagen de cómo debe ser el sabio en comparación a los hombres vulgares. En este sentido, la imagen del agua es fuente de conocimiento del comportamiento adecuado para el ser humano en general. En esta

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶ Allan, Sarah, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, *op. cit.*, p. 4. Traducción propia.

¹⁷ Confucio, 论语 *Lún Yǔ* IX.16.

¹⁸ En el siguiente artículo, se analiza dicha comparación: China desde el Sur, “Canción de agua y fuego. Heráclito y Lǎo Zǐ”, disponible en: <https://www.chinadesdesur.com/2020/09/cancion-de-agua-y-fuego-heraclito-y-lao.html> (Consultado por última vez 11/01/2025).

¹⁹ El carácter que más se acerca a “tiempo” es 時 *shí* (“estación”: el paso de otoño-invierno-primavera-verano). El “tiempo” entonces es un pasar, un desarrollo continuo, cambio silencioso, immanente a las cosas mismas. No hay *creatio ex nihilo* en China, no hay comienzo abrupto desde la nada. Cf. Allan, Sarah, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, *op. cit.*, pp. 11-13.

imagen se valoriza la adaptabilidad, la movilidad, la fluidez, la blandura, la imparcialidad, el seguir la inclinación natural (el 自然 *zì rán*). Veamos al respecto algunos ejemplos tanto de Confucio como de su discípulo más célebre, Mencio 孟子.

El Maestro dijo: «El sabio halla deleite en el agua, el humano [*ren* 仁], en la montaña. El sabio es movedizo; el humano, quieto. El sabio es feliz; el humano, longevo».²⁰

«Lo que me molesta de los sabios es su manera de hacer deducciones. Si hicieran lo mismo que Yǔ al encaminar las aguas, yo no encontraría nada de recusable en ellos. Yǔ encauzó las aguas sin hacerles violencia alguna. Si los sabios también así pensaran, serían grandes. [...]».²¹

El discípulo Xu dijo: «Confucio alababa frecuentemente al agua y decía: "¡Oh agua! ¡Oh agua!". ¿Qué encontraba en el agua digno de encomio?».

Mencio respondió: «El agua de un manantial sale a borbotones, no descansa ni de día ni de noche, llena todas las oquedades y avanza después hasta que colma los cuatro mares. Esto es lo que Confucio tomaba como ejemplo del agua de manantial [...]».²²

Pasando ya al taoísmo, el agua ocupa un lugar fundamental en dicha escuela como analogía para hablar de aquello de lo que no se puede nombrar, aquello que escapa al lenguaje: el 道 *dào*. Por ejemplo:

Su nombre desconozco, lo denominan 道 *dào*. Forzado a darle un nombre, lo llamo «grande». Lo grande se desplaza sin cesar (时 *shí*), lo que se desplaza sin cesar llega hasta muy lejos, hasta tan lejos que acaba por retornar.²³

El mejor ejemplo de lo que es el 道 *dào* para el mundo: es como el río o el mar para las aguas de los valles.²⁴

²⁰ Confucio, 论语 *Lún Yǔ* VI.23. Movido: que no se estanque, que fluya. Sobre el par agua/río-montaña: el río se mueve, la montaña es estática; el más permanente de los fenómenos naturales. Si el río representa el tiempo que fluye, la montaña representa el espacio que permanece. Sin embargo, son pares complementarios: las montañas ascienden al cielo, las aguas se sumergen en la tierra; las montañas buscan lo alto, las aguas buscan lo bajo. Juntos representan el espacio y el tiempo; juntos representan todo el orden universal, el cambio y la permanencia (Cf. Allan, Sarah, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, *op. cit.*, p. 54).

²¹ Mencio 孟子 IVB. 26. Yu fue un gobernante que, al encauzar las aguas [siguiendo su curso natural], hizo posible la agricultura.

²² Mencio 孟子 IVB. 18. Al respecto, el comentario de Sarah Allan: “Los antiguos textos chinos no alaban el vasto “mar inmortal” que tanto encendió la imaginación de Wordsworth. Cuando Confucio exclamó «¡Oh, agua!» no instaba a sus seguidores a contemplar el poder infinito omnipotente del agua, sino a meditar sobre la fuente de vida que estaba delante de sus ojos. El agua que interesaba a los filósofos chinos era la que se encontraba en los grandes ríos, en los pequeños arroyos y en las acequias que rodeaban los campos de grano. Era la lluvia y los estanques que se formaban a partir de ella, el agua ordinaria más que la infinita, la que sustenta la vida y que es experimentada por todos [la que interesaba]” (Cf. Allan, Sarah, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, *op. cit.*, p. 31. Traducción propia).

²³ Lǎo zǐ, *Dào dé jīng* 道德經 25.

²⁴ Lǎo zǐ, *Dào dé jīng* 道德經 32.

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, más nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro.²⁵

Entonces, volviendo al comienzo: ¿Por qué Bruce Lee decía “*be water, my friend*”? Las cualidades del agua son certeras para hablar del 道 *dào* porque el agua no tiene forma ni figura propias; el agua fluye por todo recoveco y, en gran cantidad o con mucha constancia, puede quebrar la dura roca. Sin actuar, se impone. El 道 *dào* abarca todo, subyace en todo, pero no se confunde con los seres. En este sentido, otra figura importante que se impone para indicar la misma idea es la del dragón 龍 *lóng*:

[...] el cuerpo ágil del dragón no tiene forma fija, ondea y se retuerce a diestro y siniestro, se contrae para desplegarse, se enrosca para progresar, se adapta tan bien a las nubes que, dejándose llevar por ellas, avanza sin desgaste. Por eso apenas se distingue de ellas.²⁶

En el taoísmo, al igual que en el confucianismo, el agua sirve como modelo para el sabio, sea el maestro o el estratega, como vimos en Confucio y en Sūn Zǐ:

El hombre de bondad superior es como el agua. El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha [...]. Sabe elegir el lugar donde vivir, sabe conservar la calma de su mente, sabe ser como el Cielo en su trato, [...] sabe en qué momento debe moverse. Siempre y cuando que no luches, excusarás caer en falta.²⁷

Cuando el agua está tranquila refleja claramente la barba y las cejas, y su superficie es tan igual, que puede servir de nivel al maestro carpintero. Si la tranquilidad del agua procura claridad, ¡cuanto más la del espíritu! La mente del sabio en su quietud es espejo del Cielo y de la Tierra, y donde los seres todos se reflejan. Quietud vacía, calma, silencio, no-actuar, he ahí el origen del Cielo y de la Tierra y la más alta cumbre del Tao y su Virtud. Por eso el emperador y el sabio permanecen siempre en reposo. El reposo lleva a la vacuidad, y la vacuidad a la plenitud, y lo pleno es lo acabado.²⁸

Para concluir, podemos decir que, en comparación a los navegantes aventureros europeos, el sabio chino no se lanza al mundo para conquistarlo, conceptualizarlo, violentarlo; sino para amoldarse, entrar en armonía con él. La razón debe mantenerse lo más flexible posible para abrirse a la multiplicidad de posibilidades y situaciones. En palabras de Byung-Chul Han: “El pensamiento oriental es amable en el sentido de que no se obstina en principios y fundamentos”.²⁹ El no actuar (无为 *wú wéi*), otro principio taoísta importantísimo, alude a no actuar en un plano determinado, de manera puntual,

²⁵ Lǎo zǐ, *Dào dé jīng* 道德經 78.

²⁶ Jullien, François, *Tratado de la eficacia*, op. cit., p. 154.

²⁷ Lǎo zǐ, *Dào dé jīng* 道德經 8.

²⁸ *Zhuāng zǐ* 庄子 XIII.1.

²⁹ Byung-Chul Han, *Ausencia*, op. cit., p. 96. El filósofo surcoreano utiliza la siguiente imagen para ilustrar su punto: “En la cocina de Asia Oriental comer no es separar con cuchillo y tenedor, sino unir con palillos. En Occidente se come y se piensa separando, esto es, de manera analítica. Sin embargo, no se puede decir que, por contraposición, en Asia Oriental se piense y se coma sintéticamente. Análisis y síntesis son parte del mismo orden. Así, el comer y el pensar oriental no es ni analítico ni sintético. Sigue, en cambio, un orden sindético. Sindético quiere decir por conjunción, por continuo “y”, asociando, en sucesión” (*Ibid.*, p. 62).

forzando las cosas. Pero no quiere decir permanecer inactivo, sino acompañar lo real a lo largo de su desarrollo:³⁰

Practicando el no actuar (为无为 *wéi wú wéi*), reinará el orden universal.³¹

El 道 *dào* permanente no actúa (无为 *wú wéi*), mas nada hay que deje de hacer.³²

Bibliografía

- Allan, Sarah, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Nueva York, State University of New York Press, 1997.
- Blog *China desde el Sur*, disponible en: <https://www.chinadesdeelsur.com/>
- Confucio, *Los cuatro libros*, ed. de Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona, Paidós, 2014.
- Han, Byung-Chul, *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del lejano oriente*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Jullien, François, *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, 1999.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Kusch, Rodolfo, “Geocultura del hombre americano”, en *Obras completas III*, Buenos Aires, Fundación Ross, 2007.
- Lao Tse, *Tao Te Ching*, trad. Iñaki Preciado Ydoeta, Madrid, Trotta, 2012.
- Lee, Bruce, “Sé agua”, fragmento de entrevista disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=I7xqBk0mLzw&ab_channel=GuillermoP%C3%A9rez (Última consulta: 11/01/2025)
- Lewis, Mark E., *The Flood Myths of Early China*, Nueva York, State University of New York Press, 2006.

³⁰ Jullien, François, *Tratado de la eficacia*, op. cit., p. 144.

³¹ Lǎo zǐ, *Dào dé jīng* 道德經 3.

³² Lǎo zǐ, *Dào dé jīng* 道德經 37.

The Seven Military Classics of Ancient China, ed. de Ralph D. Sawyer, Oxford,
Westview Press, 1993.

Zhuang zi, trad. Iñaki Preciado Ydoeta, Barcelona, Kairós, 1996.

BOXEAR LAS CATEGORÍAS: EL CASO DE IMANE KHELIF Y LAS CATEGORÍAS PROBLEMÁTICAS DE SEXO, GÉNERO Y MUJER

Delfina Diaz Minuto¹

Introducción

El deporte como ámbito y manifestación cultural siempre ha sido un espacio fecundo para la reflexión filosófica crítica dado que en él se expresan valores, prácticas y marcos normativos que reflejan los paradigmas imperantes de nuestras sociedades, así como las tramas de saber-poder que operan sobre los cuerpos. Los Juegos Olímpicos de 2024 no han sido la excepción. En este trabajo me propongo tomar como caso de análisis la mal denominada polémica que giró en torno a la boxeadora argelina Imane Khelif como oportunidad para repensar las categorías de sexo, género y mujer que sólo son cuestionadas cuando surge un caso anormal. Entendiendo la noción de anormal como el denominador común de aquellos cuerpos que se salen de la norma -lo que Judith Butler en *El género en Disputa* reformula en términos de matriz heterosexual- y cuyo coste comprende una amplia amalgama de castigos sociales: desde la patologización médica, hasta el *bullying* y la violencia física como herramientas sociales de coerción y mecanismos correctivos.

La elección de este caso radica en dos motivos. El primero consiste en demostrar la actualidad e ineludabilidad de estos debates, debates que no se manifiestan solamente en la academia, en la teoría feminista y en la filosofía, sino que han traspasado a un ámbito social de mayor alcance y continúan siendo una disputa por el sentido. Estos debates que se habían generado en el seno de la teoría feminista en los años 70' y 80' circulan ahora en la esfera pública, aunque como destaca La Greca (2022) ello no implica que los conceptos sean utilizados de manera apropiada. El segundo motivo reside en que el caso de Khelif, más allá de sus implicancias concretas, deviene paradigmático en cuanto demuestra la imposibilidad de sostener unívocamente el binarismo sexual desde una lectura médica biologicista que postula supuestos parámetros objetivos que deben ser concordantes: cromosomas, gónadas, hormonas y genitalidad (y que la realidad demuestra que en muchos casos no lo son). En otras palabras, el sexo no es un hecho

¹ Delfina Diaz Minuto. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía (FFyL-UBA).

dado, un dato biológico inapelable, sino que el mismo es construido, interpretado desde el principio por la ciencia médica que es una lectura más entre otras.

Se procede entonces con la argumentación de la siguiente manera. En primer lugar, se introduce el caso concreto de Imane Khelif con su debida contextualización. En segundo lugar, en concordancia con las teorizaciones de Butler, Scott y Foucault, se explica en qué sentido se puede afirmar que el sexo siempre ha sido una construcción social y una lectura, y que las categorías de género y mujer son históricas y por tanto variables en el tiempo. En tercer lugar, se presenta el artículo *Sex Redefined* de 2015, publicado en la revista *Nature*, el cual aporta herramientas desde los estudios médicos actuales, compatibles con las teorizaciones antedichas, para desmontar la idea de que el *sexo* es un dato homogéneo y que los parámetros son siempre concordantes. Por último, se presentan una serie de consideraciones finales.

I. El caso de la boxeadora Imane Khelif

Imane Khelif es una boxeadora argelina que participó de los últimos Juegos Olímpicos en la categoría femenina de boxeo de hasta 66 kilos. Al igual que la boxeadora taiwanesa Lin Yu-ting, Khelif había sido descalificada en 2023 del Campeonato Mundial de Boxeo de la Asociación Internacional de Boxeo (*IBA*, en sus siglas en inglés) luego de fallar en la denominada prueba de elegibilidad de género (*gender eligibility test*). No obstante, el Comité Olímpico Internacional (*IOC*, en sus siglas en inglés) permitió que ambas boxeadoras compitieran en los Juegos Olímpicos de 2024, debido a que este organismo consideró que las pruebas de elegibilidad no se habían realizado de manera adecuada.²

No obstante, es lícito preguntarse por qué la controversia estalla alrededor de la figura de Khelif en concreto. Sucintamente lo que aconteció fue que, durante su primera pelea, su contrincante, la boxeadora italiana Angela Carini decidió abandonar el ring luego de 46 segundos de comenzada la misma. Se trata de una mujer racializada, argelina, contra una mujer blanca europea que abandona el ring. El imaginario colectivo estalló y proliferaron las *fake news* así como los *memes* en las redes sociales cargados de un fuerte

² Lo problemático radica en que la *IBA* y el *IOC* no han arribado a un consenso acerca de que constituye un criterio de elegibilidad. *IBA* sostiene que una mujer es un individuo con cromosomas XX y un hombre un individuo con cromosomas XY. A su vez, *IBA* sostuvo que Khelif falló en los criterios de elegibilidad sin indicar que tipo de prueba se le realizó, aunque no habría sido una prueba de testosterona. Asimismo, Roberts, el CEO de *IBA* afirmó que Khelif tenía cromosomas XY. Véase BBC: <https://www.bbc.com/sport/olympics/articles/cye0ex43k63>

componente eurocentrista.³ De igual manera se generaron diversas reacciones: se produjo una búsqueda desesperada por una explicación acerca de su supuesto cambio de género (del cual hasta el momento no hay prueba), es decir, una explicación médica-biologicista para comprender efectivamente si ella era mujer. Por otro lado, aconteció de manera masiva lo que Butler (2017) denomina un policar del género, actividad de la cual todos participamos sin saberlo: participamos como policías en la esfera de la aparición sin formar parte necesariamente de las fuerzas del orden.

Si Khelif era efectivamente mujer, sólo era necesario poder determinar si ella debía participar en la categoría femenina de boxeo, si ella tenía una ventaja deportiva desproporcionada, y, por supuesto, qué es lo que determinaba esa ventaja. En pocas palabras, ¿qué es lo que estaba “mal” en ella? ¿qué era lo “anormal”?

Con respecto a esto último, *IOC* había publicado en 2021 un marco, el cual sirve de guía y no implica obligatoriedad, para orientar el deporte hacia la inclusión de género y los principios de no discriminación.⁴ Dos de los principios que se establecen allí son la no presunción de ventaja (*no presumption of advantage*) y un acercamiento al tema basado en evidencia (*evidence-based approach*). Estos principios establecen, por un lado, que ningún atleta debe ser excluido de una competencia deportiva sólo por la mera presunción no verificada de una ventaja competitiva debido a su sexualidad o apariencia física; y, por el otro lado, que se precisa una evidencia consistente de aquella ventaja desproporcionada basada en una vasta información recolectada de un grupo demográfico determinado, consistente en género y relacionado con el deporte sobre el cual los criterios mientan. Si bien se considera un avance con respecto a los criterios que establece *IBA*, sin embargo, una serie de dudas surgen nuevamente: ¿Qué es lo que puede ser considerado una ventaja deportiva? y ¿Cómo la misma se puede determinar de manera concluyente tal como lo recomienda el documento cuando los estudios en esta materia son contradictorios?

³ Cabe destacar que otra de las contrincantes de Khelif, la boxeadora húngara Anna Luca Hamori subió a sus redes sociales una imagen en la cual se la puede observar frente a una bestia que simboliza a Khelif. Esa imagen es representativa en lo que compete a las construcciones sociales del género y de las personas racializadas que demuestra que este caso debe ser abordado desde una perspectiva interseccional. Véase Página 12: <https://www.pagina12.com.ar/757501-la-boxeadora-imane-khelif-vencio-a-la-hungara-anna-luca-hamo>

⁴ *IOC Framework of Fairness, Inclusion and Non-discrimination on the Basis of Gender Identity and Sex Variations.*

Lo cierto es que lo que sabemos acerca de Khelif es que se le asignó el sexo femenino al nacer. Tanto la federación de boxeo argelina como el portavoz del IOC, Adams, destacaron que “la boxeadora argelina había nacido mujer, fue registrada como mujer, vive su vida como mujer, boxea como mujer y tiene el género femenino en su pasaporte” (BBC, 2024). Por tanto, lo que se estima es que Khelif es una mujer cis (mujer en el sentido “biológico” y coloquial del término) y que tiene, probablemente, una condición o trastorno hormonal.⁵ Se trata entonces de alguna condición en la cual un cuerpo sexuado entendido y asignado como femenino tiene altos niveles de hormonas históricamente interpretadas como masculinas. Es un error, por tanto, creer que solo los hombres “biológicos” (cis) pueden tener altos niveles de estas hormonas.

Esta explicación médica, aquella que mienta que Khelif es una mujer cis con alguna condición hormonal fue en parte el placebo que aminoró las sospechas de la policía de género: es decir, entender que efectivamente ella era mujer, una persona con vagina con un “desajuste” hormonal. Sin embargo, ello no clausura esta investigación, sino que constituye su punto nodal: ¿Se puede establecer, de una vez y para siempre que es ser *mujer*? ¿Por dónde “pasa” el *género* y el *sexo*? ¿Qué implica entonces tener un sexo femenino? ¿Se puede determinar unívocamente? ¿Dónde está el sexo? ¿En las gónadas? ¿En los cromosomas? ¿En las hormonas? ¿En la anatomía sexual? El caso de Khelif nos permite entonces pensar más allá de sí y da paso a las teorizaciones mencionadas anteriormente.

II. Matriz heterosexual y patologización en el discurso médico

En *El género en Disputa*, Butler (2007) anuncia que la categoría de *mujer* ha dejado de ser fecunda tanto como categoría de análisis como sujeto político del feminismo. Para realizar esta afirmación se sirve de los estudios de género que la precedieron y destaca la paradoja del reconocimiento y de la representación en tanto sedes de poder en las cuales se produce lo humano de forma diferencial (en términos de *Deshacer el género*). En concordancia con los desarrollos de Foucault, Butler (2007) afirma que “(...) los sistemas jurídicos de poder reproducen a los sujetos a los que más tarde representan.” (p. 47). Esto significa que no hay sujeto previo a estos sistemas, sino

⁵ También se enunció que podría tener alguna diferencia o variación en el desarrollo sexual (*Difference in Sexual Development*) aunque esto mismo no fue confirmado. Este nombre refiere a un grupo o espectro de distintas condiciones en las cuales las hormonas, genes u órganos reproductivos de la persona pueden tener características tanto “femeninas” como “masculinas”, es decir, no son concordantes entre sí como se presupone.

que, por el contrario, los sistemas normativos producen a los sujetos que luego reconocen: ser sujeto es estar sujeto a los modos de producción de subjetividades⁶. A su vez, Butler profundiza su crítica a la noción de mujer al postular que no hay una identidad que subyace a la misma. En este sentido, mujer es un concepto histórico. Ello es concordante con lo aseverado en los análisis de Foucault (2003) en *Historia de la sexualidad* con respecto a la homosexualidad como categoría que surge en el siglo XIX. Asimismo, también es consecuente con la decisión Joan Scott (2008) de utilizar la categoría de género en detrimento de la ambigua noción de mujer. En este sentido, el género le permite a Scott escapar de una teoría que explique la opresión en base a la diferencia física entre hombres y mujeres dado que ello presupone

(...) un significado consecuente o inherente para el cuerpo humano -fuera de toda construcción social o cultural- y, por consiguiente, el carácter ahistórico del género en sí mismo. (Scott, 2008, p. 56).

Sin embargo, la radicalidad del pensamiento butlearino (y su potencia teórica para pensar casos como el de Khelif) reside en cuestionar al género como una categoría propicia para el análisis en tanto ella encubre y reproduce aquello con lo que intenta acabar: el binarismo sexual. La argumentación de Butler procede del siguiente modo: Si consideramos al sexo como “lo natural”, “lo dado” y entendemos al género como los significados culturales que adopta un cuerpo sexuado, constituyendo este último una posibilidad de diferenciación y ruptura radical con respecto al primero, la autora sostiene que no hay nada que nos obligue o incline a suponer que también los géneros deben ser dos. Butler (2007) denuncia pues que el sistema binario de los géneros se sostiene sólo bajo la oculta idea de que existe una relación mimética entre el género y el sexo. Finalmente, arriba a la conclusión de que el género es el aparato mismo de producción que engendra el binarismo de los sexos. Afirmar Butler:

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue

⁶ Butler (2017) reformula esto en *Cuerpos aliados y lucha política* aseverando que “estas normas también nos producen, pero no en el sentido de que nos creen o determinen en sentido estricto quiénes somos. Lo que hacen más bien es dar forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo (...)” (p. 36).

género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, 2007, p. 55).

Brevemente, el gesto butleriano consiste en denunciar que el *género* es el medio y el aparato de construcción cultural por el cual se presenta al sexo como aquello pre-discursivo, natural, previo a la cultura, de igual forma que el sistema jurídico es aquel que constituye al sujeto para luego reconocerlo como tal. Se trata de un gesto de inversión propiamente genealógico: mostrar que aquello que se presentaba como la causa, el sexo, es realmente el efecto. El sexo tiene entonces su propia historia y no es un dato inapelable o irrefutable.

Asimismo, otro elemento que resulta particularmente esclarecedor en lo que respecta al caso de Khelif se encuentra relacionado con la constatación de la medicina y la biología como campos disciplinares que constituyen marcos normativos de producción de ciertas corporalidades y sexualidades (tal como lo destaca Foucault en *Historia de la sexualidad* a partir del siglo XVIII, con lo que él denomina el *dispositivo de la sexualidad* y Butler tanto en *El Género en Disputa* como en *Cuerpos aliados y lucha política*). En el caso de estos campos disciplinarios, los “castigos” por desviarse de los marcos normativos radican desde la patologización de esos cuerpos hasta casos de medicalización e intervenciones quirúrgicas sin el consentimiento del paciente, que, en muchos casos, es un recién nacido (por ejemplo, el caso de los niños intersex).⁷

Si el sistema imperante y compulsivo es el binarismo, otros modos de la sexualidad sólo pueden ser comprendidos en tanto son corrimientos, defectos o desviaciones de la norma. En ese sentido, todo modo de ser que escape al binarismo deviene patológico pues no hay otro marco significativo por el cual se lo pueda conceptualizar, es una falla o error de las únicas dos posibilidades: femenino o masculino.⁸ En palabras de Butler: “(...) las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género

⁷ Gamba (2007) destaca que los protocolos de intervención buscaban “normalizar” la ambigüedad sexual para producir sujetos que fuesen claramente femeninos o masculinos. En esa misma línea asevera que los protocolos estaban diseñados desde paradigmas con sesgos heteronormativos de género.

⁸Tal como Maffía (2003) asevera es “Tan fuerte es el dogma sobre la dicotomía anatómica, que cuando no se la encuentra se la produce. Cuando los genitales son ambiguos, no se revisa la idea de la naturaleza dual de los genitales sino que se disciplinan para que se ajusten al dogma” (p. 5).

(...)." (Butler, 2007, pp. 70-71). Esta matriz de inteligibilidad Butler la denomina la matriz heterosexual.

La coherencia y la continuidad que se supone entre sexo, género, práctica sexual y deseo sexual solo se puede explicar bajo la presuposición de la heterosexualidad obligatoria. La misma supone la existencia de dos sexos que se oponen y cuya relación es la de atracción. La inteligibilidad depende pues de que el género mantenga relaciones de coherencia y continuidad. A su vez, esta práctica reguladora, en tanto constituye una tecnología política del cuerpo, tiene consecuencias políticas en la medida que "(...) la matriz heterosexual fuerza una dinámica de inferiorización entre los cuerpos-sujetos "normales" y los que se leerán como desviados, patológicos o abyectos." (La Greca, 2022, p. 9). Pero ¿qué sucede cuando hay fugas dentro del propio campo disciplinar médico? ¿Qué sucede cuando negamos, tal como proponía Butler, el carácter invariable del sexo? ¿Qué sucede cuando el *sexo* mismo puede ser "descompuesto" en parámetros y constituir una matriz?

III. La biología no es destino, ni el sexo es origen: *Sex Redefined*

El artículo *Sex Redefined* de la revista *Nature* constituye otro acercamiento a la pregunta acerca de cómo se define al *sexo*. Se trata pues de estudios contemporáneos que patentizan que la asignación de sexo es en sí misma un acto que no está libre de equívocos dentro de las propias prácticas médicas disciplinares. El caso de Khelif se muestra fecundo nuevamente para pensar al propio *sexo* como una matriz que presupone coherencia entre sus "elementos": cromosomas, gónadas, anatomía sexual (genitalidad interna y externa) y otras características "sexuales secundarias" tales como las hormonas.

Ainsworth (2015) muestra en este artículo como el *sexo* es un campo mucho más complejo de lo que parece. El discurso médico binario afirma que la presencia o ausencia del cromosoma Y es aquello que determina el sexo: la presencia del cromosoma Y determina lo masculino y su ausencia lo femenino. Sin embargo, un número considerable de casos muestra que esta definición no es suficiente. Hay casos en los cuales los cromosomas "dicen" una cosa, pero las gónadas o la anatomía sexual "dicen" otra. Ainsworth (2015) afirma que los investigadores indican que actualmente 1 de cada 100 personas puede tener alguna forma de variación en el desarrollo sexual.

Si bien el artículo excede ampliamente el objetivo de este trabajo, es notable la cantidad de casos en los cuales algunos de los parámetros no coinciden con respecto a los

otros. Se recomienda reparar especialmente en los cuadros exhibidos en las páginas 290 y 291 del artículo -traducidos aquí de manera provisoria- en los cuales se presenta la típica sexualidad femenina y masculina y sus “corrimientos”⁹.

Por último, Ainsworth le consulta a uno de sus entrevistados en el artículo, Eric Vilain, médico clínico y director de *Center for Gender-Based Biology* de la Universidad de California como debería ser asignado el sexo de una persona, dado que la mayoría de los sistemas jurídicos exigen que la persona sea identificada como mujer o como varón. ¿Sobre qué parámetros se debería asignar el sexo cuando los mismos no coinciden? La respuesta de Vilain es esclarecedora: dado que ningún parámetro biológico tiene un peso mayor por sobre el otro, al final del día, la identidad de género parece ser el parámetro más razonable.

Consideraciones finales

El caso de Khelif se nos presentó como una posibilidad de pensar lo que Rubin esbozaba como deseo ya en 1975:

Personalmente, pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios. (Rubin, 1986, p. 135).

No se trata entonces de ubicarnos dentro de una oposición excluyente entre naturaleza (sexo) y cultura (género) sino de denunciar que el sexo siempre ha sido una construcción, y que los “datos” que proclama el discurso médico podrían ser interpretados de otra manera, como muestran las investigaciones actuales tales como las del artículo de *Nature*. Si junto a Simone de Beauvoir las feministas hemos afirmado que la sexualidad no es destino, que no se nace mujer, sino que una llega a serlo, debemos ahora sostener que el sexo jamás ha sido origen.

La coherencia y el marco binario del sexo y del género son ficciones reguladoras. Como tales su contingencia posibilita pensar ficciones que no refuercen y naturalicen los regímenes de poder, sino que brinden la posibilidad de tener una vida que sea más vivible. En palabras de La Greca (2022): “(...) la contingencia no es solo la imposibilidad de la clausura de los relatos o las identidades, sino también la posibilidad de apertura y cambio: la emergencia.” (p. 18)

⁹ Ver anexo.

VI. Anexo: Cuadros de *Sex Redefined*¹⁰

Sexo Masculino	“Típico”	Variaciones sutiles	Variaciones moderadas	46,XY DSD
<ul style="list-style-type: none"> • Cromosomas 	<ul style="list-style-type: none"> • XY 	<ul style="list-style-type: none"> • XY 	<ul style="list-style-type: none"> • XY 	<ul style="list-style-type: none"> • XY
<ul style="list-style-type: none"> • Gónadas 	<ul style="list-style-type: none"> • Testículos 	<ul style="list-style-type: none"> • Testículos 	<ul style="list-style-type: none"> • Testículos 	<ul style="list-style-type: none"> • Testículos
<ul style="list-style-type: none"> • Genitales (“internos y externos”) 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales masculinos internos y externos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales masculinos internos y externos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales externos masculinos con variaciones anatómicas tales como la abertura de la uretra ubicada en la parte inferior del pene. 	<ul style="list-style-type: none"> • Generalmente ambiguos.
<ul style="list-style-type: none"> • Otras características sexuales secundarias /ejemplos 	<ul style="list-style-type: none"> • Características sexuales secundarias masculinas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Diferencias sutiles tales como baja producción de esperma. Algunas causadas por una variación en los genes de desarrollo sexual. 	<ul style="list-style-type: none"> • Afecta a 1 entre 250-400 nacimientos. 	<ul style="list-style-type: none"> • El síndrome de persistencia del conducto de Müller produce genitales externos masculinos y testículos, pero también útero y trompas de Falopio.

Sexo Femenino	“Típico”	Variaciones sutiles	Variaciones moderadas	46,XX testicular DSD	Ovotesticular DSD
<ul style="list-style-type: none"> • Cromosomas 	<ul style="list-style-type: none"> • XX 	<ul style="list-style-type: none"> • XX 	<ul style="list-style-type: none"> • XX 	<ul style="list-style-type: none"> • XX 	<ul style="list-style-type: none"> • XX, XY o una combinación de ambos.
<ul style="list-style-type: none"> • Gónadas 	<ul style="list-style-type: none"> • Ovarios 	<ul style="list-style-type: none"> • Ovarios 	<ul style="list-style-type: none"> • Ovarios 	<ul style="list-style-type: none"> • Testículos pequeños 	<ul style="list-style-type: none"> • Tanto tejido ovárico como tejido testicular
<ul style="list-style-type: none"> • Genitales (“internos y externos”) 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales femeninos internos y externos 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales femeninos internos y externos 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales femeninos internos y externos 	<ul style="list-style-type: none"> • Genitales externos masculinos 	<ul style="list-style-type: none"> • Ambiguos
<ul style="list-style-type: none"> • Otras características sexuales secundarias/ejemplos 	<ul style="list-style-type: none"> • Características sexuales secundarias femeninas 	<ul style="list-style-type: none"> • Diferencias sutiles tales como exceso de hormonas sexuales masculinas o el síndrome de ovario poliquístico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Variaciones en el desarrollo sexual tales como insuficiencia ovárica prematura. Algunas son causadas por variaciones en los genes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Generalmente causado por la presencia del gen <i>SRY</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Reporte de casos extraños en los cuales la persona gestante que ha parido un niño saludable tiene predominantemente cromosomas XY.

¹⁰ Traducción propia de los cuadros presentados en el artículo *Sex Redefined*, páginas 290-291.

Bibliografía

- Ainsworth, C. (2015). Sex Redefined. *Nature*, Volumen 518, pp. 218-219.
<https://doi.org/10.1038/518288a>
- BBC (2 de Agosto de 2024). Boxing controversy - what we know and what we don't. *BBC*. <https://www.bbc.com/sport/olympics/articles/cye0ex43k63o>
- Butler J. (2006) *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política*, Barcelona, Paidós.
- De Beauvoir, S. (2019) *El Segundo Sexo*, Buenos Aires, Editorial Debolsillo.
- Foucault, M. (2003), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Gamba, S. (coord.) (2007), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- International Olympic Committee (16 de noviembre de 2021). *Fairness, Inclusion and Non-Discrimination in Olympic Sport*: <https://olympics.com/ioc/human-rights/fairness-inclusion-nondiscrimination>
- La Greca, M.I. (2022) “El futuro práctico de los géneros”, en Tozzi, Verónica (comp.) *El futuro práctico de la filosofía de la historia*, Sáenz Peña, EDUNTREF.
- Maffía, D. (2003) “Introducción”, en *Sexualidades Migrantes: género y transgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires.
- Página 12 (3 de agosto de 2024). La boxeadora Imane Khelif venció a la húngara Anna Luca Hamori y aseguró la primera medalla de Argelia. *Página 12*:
<https://www.pagina12.com.ar/757501-la-boxeadora-imane-khelif-vencio-a-la-hungara-anna-luca-hamo>
- Rubin, G. (1986) “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, noviembre, Vol. VIII, N° 30, pp. 95-145.
- Scott, J. W. (2008) “El género: Una categoría útil para el análisis histórico” en *Género e historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

EL ROSTRO DEL PRÓJIMO EN LEVINAS: EL RELATO DEL BUEN SAMARITANO

Lucas Emanuel Suarez¹

Introducción:

La secuencia de relaciones que reconocen distintos intereses permiten reflexiones éticas de *un yo* y *un otro*. Por su parte, la lectura de Levinas nos permite obtener una posibilidad ética donde lo relacional está fundado en una depuración de la soberanía del “yo”, “Esta deposición de la soberanía por parte del yo es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada”² Aquí se incluye la necesidad de criticar el ego del individuo que persiste al interior de un aparato social que expresa una dialéctica de intereses de dominación. Esta caracterización levinasiana implica un pensar lo social-relacional en términos que vayan más allá del *ego* (o *del ser*). Impregna la necesidad de una responsabilidad donde el ser para el otro es central para comprender una ética humana. Sin embargo, no es una actividad de altruismo donde el *yo* realiza acciones benéficas en conformidad a una imposición. El *yo* de Levinas no intenta abarcar y dominar al “*otro hombre*”. Su fenomenología consiste en observar la alteridad y la irreductible trascendencia del otro. Puede explicarse siendo una ética del infinito en tanto el otro es inconmensurable, a pesar de que el ego intente aprehender al otro reduciéndolo a sus propios intereses.

Levinas describe diferentes conceptualizaciones que sirven a los fines de pensar al *yo* y al *otro*. Al observar al otro, la primera conexión que solemos establecer es a través del *rostro*. La mirada al rostro no corresponde a las impresiones que puedan dar los ojos, nariz, oídos, etc. Específicamente el *rostro* es aquello que no puede ser reducido a la percepción. El cual por definición es un contenido no abarcable por el pensamiento solipsista, más bien es incontenible. Eso llevará a que en entrevista el filósofo diga “*¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!*”³ Esta relación con el rostro es ética porque es un aparecer del otro que cobra un acto exterior al *yo*. Ante la *epifanía* del rostro del otro no es dada una exterioridad:

¹ Profesor Universitario de Educación Superior en Historia (UNGS). Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

² Levinas Emmanuel; “*Ética e Infinito*”; Título original: *Éthique et infini*, Fayard et Radio-France, 1982; Edición en español: La Balsa de la Medusa, 41, 1991; P. 50

³ *Ibíd.* N° 3; Levinas; P. 79

“Llamamos rostro a la epifanía de lo que puede presentarse tan directamente a un Yo y, por eso mismo, tan exteriormente”.⁴ El rostro es aquel que nos impide evitar el logos que no advierte acerca de la muerte del Prójimo. Cuando decimos Prójimo entiéndase como el asociarse con un alguien, un otro al cual podemos entrar en su compañía porque está *proximus*. De ninguna manera es una categoría reductible, más bien implica a todos aquellos que no pueden ingresar a la categoría metafísica del Yo. La proximidad del Otro es la proximidad del Prójimo.

Con mucha modestia intentaré relacionar las proposiciones de Levinas con una hermenéutica bíblica crítica de la enseñanza más emblemática de Jesús: *el amor al prójimo*. Quizás pueda traer a crítica dogmas religiosos políticos que dominan y oprimen al *Otro*. Sin embargo, si la empresa es lo suficientemente grande no quedará sin abordar los elementos esenciales de la antropología levinasiana que traen a discusión un Prójimo que ha sido dominado más que amado. Muchos aún sostenemos lo viable de una justicia que aparezca a partir de la proximidad del prójimo. “*Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta que se expresa (...) el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano*”⁵

El rostro: breves consideraciones ontológicas

Ver un rostro humano es poder tener una mirada individual para con el otro. En ese sentido, quien mira el rostro puede llegar a reinterpretar al otro a partir de sus propias individualidades. Por lo general la mirada hacia el rostro está cargada de categorías particulares que intentan aprehender todo lo que pueda el “yo”. Pero en esta conceptualización radica un problema filosófico. Al cogito le es imposible alcanzar y captar la totalidad del infinito. Cada ser es único e incomparable. Esta idea de lo infinito corresponde a la relación social, a un *otro* que no es posible abarcar absolutamente. Levinas propone que el rostro del prójimo es la exterioridad del ser infinito que al aparecer se opone a todas las capacidades del yo. Un aparecer que es *acto puro* porque rechaza la

⁴ Artículo de Levinas aparecido en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, n°3; P. 248

⁵ Levinas Emmanuel; “*Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*”; Título Original: *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel, 1971; Edición en español: Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002; P. 101

identificación solipsista. Es un rostro que es exposición y desnudez. La indigencia del *otro* que tiene la epifanía del rostro. Evidentemente los diferentes rostros poseen distintos grados de importancia de acuerdo a sus correspondientes posiciones. Sin embargo, la exposición del rostro no es una aparición física o de identidad, es el “*heme aquí*” del otro que es puesto ante la presencia de un *Yo*. Ello implica que el rostro da una orden, que Levinas propone como un *mandamiento*, el cual es el elemento central del decálogo del pentateuco: *no matarás*.

En el encuentro con el otro siempre está la posibilidad de la muerte del otro. Por eso, en cierta medida, la relación que tenemos con el rostro es absolutamente débil. Éticamente quien se relaciona con el rostro lo ve desprotegido y despojado, en el radica la posibilidad de la incitación al asesinato y al menosprecio; Y por otro lado, el rostro es quien expresa de manera imperativa el *no mataras*. Significa que no le es posible a cada cual dejar morir en soledad al otro. Hay una apelación a favor de asistir a quien está siendo menospreciado. De ninguna manera la relación que se tiene con el otro es simétrica. El rostro despojado y desprovisto es asunto y responsabilidad del *yo*. Es decir, aquello que el otro vea y piensa es asunto suyo, pero ante todo el *yo* si es responsable de él. Levinas explica “*En el rostro avviene el mandamiento que irrumpe en la marcha del mundo*”⁶, el mandamiento de resguardar la vida del otro. El mismo autor cita el ejemplo bíblico de Caín. Según el relato por envidia y enojo, Caín asesinó a Abel, quien era su propio hermano. Cuando se le pregunta ¿Dónde estaba su hermano? responde: “*No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?*” (Génesis 4:9) En esa respuesta se expresa la indiferencia para con el otro. El rostro deja de ser considerado en su infinitud y pasa a ser una imagen entre otras. La palabra de Dios de la que el rostro es portador termina por ser ignorada. Caín no buscaba evadir la responsabilidad de sus actos, más bien respondía en términos no éticos. Parece describir que él *es* y Abel también *es* un otro, una ontología de la separación y distinción. Su respuesta sin estar equivocada ontológicamente deja de lado la ética.

La posibilidad que tenemos para pensar en el rostro es ética. Al mirar al otro y encontrarnos con su rostro nos es imposible reducirlo a una cuestión física. Tampoco

⁶ Levinas E.; “*Filosofía, Justicia y Amor*” en “*Entre Nosotros: Ensayos para pensar en Otro*”, Traducción de José Luis Pardo; Editions Bernard Grasset, París, 1991; Edición en Español, Pretextos, 2001; Valencia, España; P. 136

podemos considerarlo conforme a nuestros deseos, pasiones individualizantes. El rostro no puede pertenecer a *alguien* que no sea el otro en sí mismo. Para el *yo*, que en cierta forma también es *alguien*, el otro contiene su propio aparecer que no le es posible comprender absolutamente. Ese aparecer es una significación sin contexto. Dicho de otra forma, el rostro no es un personaje para un determinado contexto pues su sentido no depende en relación a otra cosa. Por el contrario, el rostro es en sí mismo su propio sentido. Más allá de las diferentes significaciones que puedan provenir del *yo*, el otro posee un sentido único y particular. Su rostro *es* en tanto se posee *en sí*, no puede ser poseído por un alguien distinto. Agregando, es aquello que no puede abarcar el pensamiento, lo denominado *incontenible*. Si entendemos al *ser* coherente a un saber, su ontología procurará absorber al rostro. Pero el rostro es incontenible, entonces el rostro está fuera del ser. La propuesta de Levinas parte de la relación como una búsqueda de adecuación. Esta adecuación es una relación ética y posee la forma de exigencia ética. Que esté prohibido matar no hace al asesinato imposible, pero permite el aparecer de significación ética del otro en términos infinitos por su incomprendibilidad. Cuando ante el ser aparece el imperativo ético del rostro estamos ante la ruptura del ser totalizador. La humanidad del hombre poseerá un fundamento que trasciende lo ontológico y se reviste de nueva ética.

El aparecer del rostro rompe con la *totalidad* del *ser* que quiere abarcar y dominarlo todo. Sucede que el rostro se expresa en un discurso. Ese hablar sucede porque el mismo rostro posibilita y comienza a decir sus propias palabras. Ante esa palabra aparece la *responsabilidad* que expresa una relación más auténtica. Debemos conceptualizar la *responsabilidad* despojada de sus implicaciones burguesas de prudencia y actividad. Aquí que el *yo* sea responsable del otro ya no pertenece a la conciencia, es decir, no es la aplicación de un determinado pensamiento. Tampoco es un deber autoimpuesto o impuesto de afuera. En Levinas la responsabilidad como lo interpreta Blanchot es “*un cambio de estatuto de mí, un cambio de tiempo y quizás un cambio de lenguaje*”⁷. Ser responsable no puede conformarse al ser de la conciencia o la sola benevolencia, debe implicar un cambio de disposición del *yo* en relación a lo *otro*. De esa forma, la responsabilidad deja de ser reciprocidad y es desplazada a un *de mi* para con *otro* e incluso para con *todos*. Ante el discurso del *otro*, aparece un decir de quien

⁷ *Ibíd.* N°3; Levinas; P. 82

contempla al rostro y le responde. Callarse parecería más difícil, siempre decimos-respondemos de manera particular al otro. Así, la responsabilidad es auténtica en cuanto a respuesta y posibilidad de relación con el rostro. Ello parecería indicar que siempre en el *rostro del otro* permea una responsabilidad que le permite una mayor altura que la del *yo*. En ese caso, por distinción ética el rostro tiene un aparecer que es mandamiento y ordenanza, el no matarás. Sin embargo, también es desprotegido porque le es posible al *yo* todo lo que pueda contra el *otro*. Por un lado el rostro está más elevado que el *yo* pero paradójicamente está a merced de la disposición del *yo* que todo lo quiere *poder*.

La principal significación filosófica de la ética del rostro se opone al saber absoluto. Un saber que suele ser buscado y desarrollado por la filosofía. Que es un deseo de conceptualización *de lo igual*. Cuando la verdad de lo absoluto está ausente aparece la promesa de una verdad. Por su propia naturaleza el ser humano es un *ser finito* que no puede abarcar la tarea totalizadora del saber. Es frente a esos límites que impiden alcanzar todo saber, que lo Otro pasa a ser *lo Mismo*. El movimiento dialéctico donde el Otro pasa a ser lo Mismo excluye a un otro que no puede ser alcanzado con las categorías de la finitud. Generalmente la filosofía occidental desarrolló una ontología de achicar lo Otro al Mismo, con el fin de asegurar un término medio de la inteligencia del ser. Lo mismo es *Razón* totalizadora, donde el conocimiento termina siendo un despliegue de dicha razón. Principalmente es una *Razón* que no reconoce la alteridad porque en su absoluto desenvolvimiento y libertad no admite límites de ningún tipo. Todo lo neutraliza y lo convierte en universal. Los conceptos de la Razón admite todos los entes sólo conforme a su categoría y los transforma en su propia mismidad. Por lo cual, permitimos un Otro pero que puede ser reducido, comprendido y hasta dominado en tanto adhiera o no a lo *Mismo*. Inversamente, en Levinas lo infinito permite un pensamiento de lo *Desigual*. Al pensamiento no le es posible alcanzar el infinito, de la misma manera no puede el yo acceder plenamente a la comprensión del rostro. Esta relación con el infinito es un *Deseo* e implica por definición un deseo insatisfecho. Piensa más de lo que le es posible aprehender. En un encuentro del *yo* y el rostro del *otro* ocurre, paradójicamente, la cercanía entre el infinito y lo finito. Que como expresamos es un encuentro *desafiante* por parte del rostro, que a su vez, implica la *indefensa* del otro. Esta posibilidad e indefensa del Otro corresponde a su esencia y alteridad como prójimo.

En algunos casos, el encuentro con el otro sucede en distintas formas de violencia y odio. Que el yo pueda dominar al otro y aprovecharse de la indefensa del rostro sería una inversión de la ética del rostro. Pero esto es algo que está presente en las relaciones humanas. Por esa razón la importancia de una *justicia* que pueda permitir una relación interpersonal con el otro y con los otros hombres.

La justicia del rostro del prójimo

El rostro es una epifanía de la exterioridad que radicalmente implica al Otro. No hay exterioridad sin rostro, mucho menos alteridad sin el reconocimiento de una exterioridad. La propuesta solipsista de una conciencia que todo lo alcanza encuentra un límite ético en la exterioridad de la mirada del rostro. Ante la presencia del rostro tiene lugar una resistencia ética al asesinato. Pero para que el Prójimo conceda el saber de qué es injusto no adherimos a pensar como si únicamente fuera otra libertad. Más bien, de su mirada debemos convenir lo ideal. Levinas explicó: *“Es necesario que el Prójimo esté más cerca de Dios que Yo”*⁸ Significa que la conciencia moral es una conciencia acerca del lugar privilegiado que tiene el Prójimo respecto a mi (Yo). Toda justicia necesitará comenzar por el Otro, mi Prójimo. En esta ética, ocupando un lugar privilegiado, el rostro del Prójimo es como una evaluación del Yo. Se es justo o injusto conforme al Otro. Quien desee la injusticia deberá competir con el infinito al que pertenece la relación social.

Una ilustración bíblica: La figura del Buen Samaritano

La lectura de la Biblia permite un marco ilustrativo de las vivencias humanas más comunes y extraordinarias. Levinas explica que *“La filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Lo bíblico solo puede ser considerado una ilustración”*⁹. En ese sentido la filosofía del rostro nos puede dar una posibilidad ética y teórica para comprender diferentes narraciones bíblicas. Habiendo detallado los principios fundamentales de la proposición del rostro del Otro, no atrevemos a ilustrar sus aspectos fundantes con una parábola bíblica. Seguiremos la misma propuesta de Levinas: *“Ese*

⁸ Ibíd. N°5; Levinas; P. 248

⁹ Levinas E.; *“El Rostro y la Primera Violencia: Una conversación sobre fenomenología y ética”* en *“La Huella del Otro”*, Publicación Original: 1967; Ediciones Taurus; Col. del Valle, México; 2000; Traducción: Manrico Montero; P. 98

sentimiento de que la Biblia es el Libro de Libros donde se dicen las cosas primeras, las que debían ser dichas para que la vida humana tuviera sentido, y que se dicen bajo una forma que abre a los comentaristas las dimensiones mismas de la profundidad (...) Es esa extraordinaria presencia de sus personajes, son esa plenitud ética y esa misteriosa posibilidad de la exégesis las que originalmente significaban (significan) para mí la trascendencia”¹⁰. La plenitud ética que describe la Biblia es un reflejo de la vida humana conforme a un sentido. Desde la filosofía y el comentario exegético de los versos bíblicos es posible atrevernos a conclusiones de las primeras cosas que por sus misteriosas posibilidades son trascendentales.

Comentaremos la narración del Buen Samaritano. Este fragmento bíblico se encuentra en el evangelio según San Lucas capítulo 10 versos 25 al 37. Leeremos el relato en dos momentos: Primero, la pregunta del escriba a Jesús, dice *¿Quién es mi prójimo?* (vv. 10:25-29); Luego la explicación en forma de parábola de la *característica esencial del prójimo* (vv. 30-15).

San Lucas 10:25-29

*“Y he aquí un intérprete de la ley se levantó y dijo, para probarle: Maestro, ¿haciendo qué cosa heredaré la vida eterna? Él le dijo: ¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees? Aquél, respondiendo, dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo. Y le dijo: Bien has respondido; haz esto, y vivirás. Pero él, queriendo justificarse a sí mismo, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?”*¹¹

Un experto de la ley, en griego “*nomikós*” (gr. νομικός)¹², también llamado escriba, interviene para hablar con Jesús. Pregunta acerca de la posibilidad de la eternidad, donde la muerte no sea un fin del espíritu humano. La propuesta salvadora de la religión judía atiende a las demandas de la ley (la Torá) que fueron entregadas por palabra de Dios a través del profeta Moisés. El escriba resume bien los principios éticos legales en los

¹⁰ IbidNº3; Levinas; P. 25

¹¹ Las citas bíblicas son: Biblia Reina -Valera. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas.

¹² Para los usos griegos utilizamos Biblia Interlineal de Nuevo testamento *Tischendorf*. Disponible en línea: <https://www.logosklogos.com/>. El lector podrá observar en la bibliografía los recursos de análisis hermenéutico.

ideales veterotestamentarios de Deuteronomio 6:5 acerca del amor a Dios, y Levíticos 19:18 sobre el amor al prójimo. Si el intérprete de la ley cumplía lo que el mismo cito podría vivir una vida plena. Pero según San Lucas, con el fin de buscar una justificación, expresa dudas acerca de quién es el prójimo. Quizás quería una respuesta a si el prójimo es *todos o algunos*. Para los judíos no había duda de quién era el Dios religioso, pero al pensar en el Otro había algunas limitaciones. Por ejemplo, los gentiles eran considerados pecadores y los publicanos que servían al Imperio Romano, traidores. No obstante, al parecer, quienes realmente no podían ser considerados como prójimos eran los samaritanos. En este sentido, Jesús responde y explica quién es esencialmente el prójimo.

San Lucas 10:30-35

“Respondiendo Jesús, dijo: Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones, los cuales le despojaron; e hiriéndole, se fueron, dejándole medio muerto. Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino, y viéndole, pasó de largo. Asimismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, y viéndole, pasó de largo. Pero un samaritano, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndole, fue movido a misericordia; y acercándose, vendó sus heridas, echándoles aceite y vino; y poniéndole en su cabalgadura, lo llevó al mesón, y cuidó de él. Otro día al partir, sacó dos denarios, y los dio al mesonero, y le dijo: Cuídamele; y todo lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando regrese”

A partir de una narración ficticia que lleva al extremo las categorías culturales que los oyentes del periodo conocían, Jesús explica quién es el prójimo. El primer personaje de la historia, puede interpretarse como israelita. Viajaba de Jerusalén, centro religioso y lugar del Templo judío, a Jericó. En el camino, dice que unos ladrones despojaron al israelita. Es interesante la figura del despojo siendo un quitarle todo, hasta la misma ropa. El viajero termina casi muerto y profundamente lastimado. Completamente solo e incapacitado de defensa, a la buena de esperar ayuda. Desde Levinas es un excesivo del aspecto del rostro que se halla desnudo y desprovisto, sin ninguna defensa. Es una forma de pobreza esencial, donde el rostro queda expuesto, y amenazado, *“invitándonos a un acto de violencia”*¹³. Del mismo modo, ese rostro es lo que nos impide matar. La epifanía

¹³ Ibíd. N°3; Levinas; P. 80

que en su aparecer indica el logos: “no matarás”. Esta conceptualización no cae solo en una forma teórica de la relación social, posee en sí mismo una impronta ética. Es decir, ese rostro desprovisto de defensa demanda una *responsabilidad* de parte de quienes pasan por el camino. Esa responsabilidad es una salida a la exterioridad, que atraviesa y conmueve al Yo. Ilustrando con la enseñanza de la narración. Quienes pasan y encuentran al israelita moribundo, poseen una responsabilidad que los deja en soledad, decía Levinas “*lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, y yo más que los demás*”¹⁴. En primera instancia, la responsabilidad atraviesa y pertenece solamente a uno mismo, si no fuera de uno solo y pasa a ser del *todo* entonces deja de ser responsabilidad. En el caso, uno puede ser dado a esa responsabilidad y entregarse, como también puede no adherir a ella. La responsabilidad levinasiana es sólo del sujeto y por eso es ética. Acorde a ese sentido la fenomenología de Levinas no tiene que confundirse como subjetividad trascendental, sino que habla de la salida del sujeto a la exterioridad a partir del rostro: “*la responsabilidad que abre este análisis, nunca está acabada*”¹⁵. La salida a la exterioridad pertenece a cada sujeto en su propia soledad y responsabilidad. Es una responsabilidad que no puede transferirse a otro.

Primero pasa un sacerdote por el camino donde está el moribundo. Entiéndase que el sacerdote era un hombre religioso, que cumplía funciones en el Templo. Para el sentido común popular antiguo, alguien diría que incluso hoy en día, el sacerdote está más cerca de Dios que el laico. Pero, al mirar al israelita lastimado pasó de largo. A pesar de haberse encontrado cara a cara con el moribundo decide continuar su camino. Aquí podemos mencionar que el encuentro del sacerdote con el rostro del israelita, es solo una visión física. No hay una entrada ética. Levinas explica que “*¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!*”¹⁶. Porque el encuentro con el Otro es la relación social. Y aquello que consideramos rostro es lo que no puede reducirse a la percepción. Conforme a estas categorías podemos decir que el religioso no vio al Otro moribundo, sólo percibió un *algo* que estaba allí, y de manera inmoral decidió rodearlo.

¹⁴ Ibíd. N°7; Levinas; P. 133

¹⁵ Ibíd. N°28; Levinas; P. 109

¹⁶ Ibíd. N°3; Levinas; P. 79

Después, un segundo personaje pasa por el camino. Los levitas, originalmente eran miembros de la tribu de Leví, descendientes del tercer hijo de Jacob (en Génesis 29:34). Similar al sacerdote, poseían funciones en el santuario y oficiaban los cánticos culticos. De esa forma, la enseñanza del relato puede ser que quienes en las actitudes religiosas al parecer conocían a Dios mucho mejor que cualquier otra persona del pueblo, no entendían la realidad de la misericordia y la gracia divina. Seguramente el sacerdote y el levita eran conocidos por su amor a Dios, pero era un amor no correspondido al prójimo y su necesidad. El amor que poseían no era *caridad*¹⁷. Por alguna razón, quizás aspectos culticos y de ritual¹⁸, ambos deciden no reconocer la injusticia. Este acercamiento de la injusticia y de lo que es justicia proviene de lo Ideal. Del infinito al cual no es posible tener acceso ni categorías posibles que lo definan. Por eso Levinas escribió, “*Es necesario que el Prójimo esté más cerca de Dios que Yo*”¹⁹. De esa forma puedo acercarme al Prójimo en el Infinito y su Ideal, de donde debe corresponder la caridad y toda su participación relacional conforme a ética. La justicia no puede ser independiente a la caridad, y a su vez, siempre la justicia comienza por el Prójimo. El sacerdote y el levita no reconocen al Prójimo ni su rostro, pareciera que ni siquiera lo ven. Están ciegos de la idea de lo infinito, es decir, de la justa relación social.

A pesar de las actitudes del religioso y el levita, el samaritano actúa en una claridad total que no ve en el moribundo otro ente más que al Prójimo. Entiende la exterioridad y reconoce la otredad, que ni siquiera es reductible a lo Mismo porque no puede por el diálogo o la imaginación acercarse a la verdad del proyecto de vida del moribundo. Hay una caridad absoluta que solo se sostiene porque el Samaritano ve el rostro del Prójimo. Es importante notar la fuerza del relato, un “*samaritano*”, es decir de Samaria, termina ayudando al moribundo. Samaritanos e israelitas no se llevaban, tampoco se trataban. Desde la relación entre los samaritanos y los pueblos asirios, una suerte de sincretismo religioso y cultural, los israelitas se opusieron a cualquier tipo de comunión con ellos. En el mismo evangelio según San Luca, Jesús un poco antes de

¹⁷ En Levinas, acerca del amor, la responsabilidad de la justicia hacia el Otro es *caridad* sin eros. Es cuando “(...) *el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia*” (Levinas; Filosofía, Justicia y Amor; P. 129) Llamativamente, en el mismo texto, el filósofo expresa que no le gusta la categoría de amor porque suele utilizarse de manera muy superficial. El amor con concupiscencia es la apetencia por el Otro, un deseo intenso y desenfrenado. Es el apetito abrumador que invade y puede hacer del Otro aquello que quiera el amante.

¹⁸ Por ejemplo, los levitas y sacerdotes tenían prohibido por la Ley (Torá) acercarse a cuerpos muertos (Núm. 5:2; 19:10).

¹⁹ *Ibíd.* N°5; Levinas; P.248

contar esa narración no fue recibido en Samaria (San Lucas 9:52-56) A pesar de eso, estos elementos literarios no impidieron que el personaje ético y bondadoso del relato sea alguien perteneciente a un grupo menospreciado. Esa sencillez de exposición de la parábola era entendida por cualquiera de los que pertenecían a la cultura Palestina y helenizada, pues era común que para los judíos están los Otros samaritanos y para los griegos-romanos los Otros bárbaros. Esos Otros que no ingresaban en la intencionalidad de *proximus* de cada pueblo y cultura dominante.

El samaritano también transitaba el camino pero a diferencia de los representantes religiosos, no pasó de largo, dice “*vino cerca de él, y viéndole, fue movido a misericordia*”. Se aproxima al hombre moribundo y lo atiende. Conforme al relato, la misericordia conmueve su ser y lo lleva a una acción ética. Es llamativo el uso del concepto de misericordia, que implica “*splagnizomai*” (σπλαγχνίζομαι), palabra griega que enfatiza en la idea de ser movido en las entrañas de uno (gr. splagcna). La caridad que siente el samaritano corresponde con el auxilio a su prójimo, que no importaba si era israelita, romano o griego. En el rostro del Otro encuentra la responsabilidad ante la desnudez de su Prójimo, y actúa conforme a *logos* de no matarás. Junto al rostro del otro está la muerte del otro. Así, de acuerdo al *logos* del Prójimo se impone la búsqueda de justicia caritativa. Empieza el proceso de curación y redención de quien fue despojado: “*vendó sus heridas, echándoles aceite y vino*”.

El proceso de liberación de la condición de despojo es integral. Porque en el relato la restauración del ultrajado no es solo, parcialmente, el cuidado de los primeros auxilios. También, aparece una responsabilidad de la humanidad del Otro a plenitud. Lo lleva al mesón, un lugar de alojamiento para viajeros, donde cuida del lastimado todo lo que pueda. Al partir, decide no dejarlo solo, quedando a disposición del dueño de la posada para que siga con los cuidados. Maravillosamente, afirma que *regresaría*. El samaritano es un gran ejemplo del bien que es la misericordia. Levinas enfatiza que “*el bien consiste justamente en la misericordia por el otro*”²⁰, y eso es el verdadero amor a Dios. Los religiosos que deberían amar a Dios realmente no lo hacían porque no asistieron a la llamada del rostro de su Prójimo herido. En el mismo texto, el filósofo escribió “*Esto quiere decir que el reconocimiento de la bondad es más importante que el amor a Dios.*

²⁰ Ibíd. N°28; Levinas; P. 116

O el verdadero amor a Dios es el amor al bien”²¹. Conforme a su ética del rostro del Otro, Dios aparece en ese rostro. La significancia y el sentido que podemos darle a lo divino emanan del rostro del otro.

Conclusión: Los múltiples rostros que necesitan del “bien”

En oposición a una lógica Totalizante de lo uno, nuestra propuesta es ver la alteridad radical del rostro del Otro. Buscamos pensar lo *múltiple* en todas sus posibilidades, porque la relación social es el marco del infinito. Ayudar o meditar en el Prójimo es darle atención a todo aquel que desde su rostro demanda el *logos* de nuestro pensamiento y acción. Enmarcamos nuestra reflexión como un humanismo que está opuesto al solipsismo del yo que todo lo quiere y puede. Nuestro humanismo no es clásico, y mucho menos renacentista. El humanismo del presente escrito es un humanismo del *Otro hombre-mujer*. Su suprema alteridad, la búsqueda del encuentro con el rostro incontenible. Es el diálogo con la Palabra de Dios que se evidencia en el rostro del Prójimo: todo lo que pueda y a su vez no pueda la racionalidad. Escribió Dussel, “*Un proyecto de racionalidad ampliada, donde la razón del Otro tiene lugar en una comunidad de comunicación en la que todos los humanos puedan participar como iguales, pero al mismo tiempo en el respeto a su Alteridad, a su ser-Otro, otredad que debe estar garantizada hasta en el plano de la situación ideal de habla o en la comunicación ideal o trascendental*”²² Procuramos el respeto por la otredad y un discurso que vea al Otro al interior de la comunidad de comunicación. Conmover las categorías de un Otro como *lo mismo* a las del Prójimo como *todo aquel*.

²¹ Ídem N°38

²² Dussel E.; “*Epílogo: los Rostros Múltiples del Pueblo Uno*” en “*1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*”; Plural Editores; UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; 1994.

Bibliografía:

Dussel E.; “*Epílogo: los Rostros Múltiples del Pueblo Uno*” en “*1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*”; Plural Editores; UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; 1994.

George A.; “*El Evangelio Según San Lucas*”; PROFAC, (publicación de la Facultad de Teología de Lyon) en 1971, cuaderno de A. George, Lecture de l'évangile selon saint Luc; En Español: Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra; 1987.

Levinas E.; “*El Rostro y la Primera Violencia: Una conversación sobre fenomenología y ética*” en “*La Huella del Otro*”, Publicación Original: 1967; Ediciones Taurus; Col. del Valle, México; 2000; Traducción: Manrico Montero.

Levinas Emmanuel; “*Ética e Infinito*”; Título original: *Éthique et infini*, Fayard et Radio-France, 1982; Edición en español: La Balsa de la Medusa, 41, 1991.

Levinas E.; “*Filosofía, Justicia y Amor*” en “*Entre Nosotros: Ensayos para pensar en Otro*”, Traducción de José Luis Pardo; Editions Bernard Grasset, París, 1991; Edición en Español, Pretextos, 2001; Valencia, España.

Levinas Emmanuel; “*La filosofía y la Idea de lo infinito*”; Artículo de Levinas aparecido en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, n°3; P. 248-254.

Levinas Emmanuel; “*Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*”; Título Original: *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel, 1971; Edición en español: Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

Millos Pérez Samuel; “*Lucas: Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento*”; Editorial CLIE, Barcelona, España; 2017.

Las citas bíblicas son: *Biblia Reina-Valera*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas. (Publicada originalmente en 1602). Y en griego: Biblia Interlineal de Nuevo testamento *Tischendorf*. Disponible en línea: <https://www.logosklogos.com/>

LEER, PENSAR, ESCRIBIR. ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.

José Fraguas¹

José Fraguas: Traje cuatro citas de pensadores latinoamericanos como disparadores para que abordemos en lo posible a través de un diálogo algunas cuestiones que hacen a la teoría y a la práctica de los estudios filosóficos dedicados a dilucidar, historizar y comprender la producción reflexiva de nuestra región.

La primera es del filósofo mendocino Arturo A. Roig (1922-2012) quien señala que estudiar nuestro pensamiento, reconstruir su pasado y presente no puede reducirse a mostrar el grado de aproximación o distancia respecto de modelos consagrados. Propone, en cambio, participar en la reconstrucción de la dinámica de las ideas en América Latina como “una de las tantas manifestaciones culturales atendiendo al proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia”.

En el mismo texto Roig introduce también otro problema que considera decisivo atender si se quiere establecer una metodología adecuada para esta área de estudios y que es la de dirimir el lugar del lenguaje. Este, para el filósofo mendocino, es tanto una vía de objetivación como una forma básica de mediación, lugar de encuentro y desencuentro. Como hecho histórico y manifestación de una sociedad contiene de manera mediatizada la realidad social misma.

Pero además de señalar este carácter social e histórico del lenguaje, Roig postula la importancia de no negar el vínculo de todo lenguaje con la comunicación cotidiana:

El mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra -oral o escrita- es tan sólo una de ellas, aun cuando privilegiada, se organiza a partir de un nivel primario, al que podríamos denominar "lenguaje cotidiano" o de la "vida cotidiana". Todos los demás niveles, aun aquellos que se alejan al constituirse en metalenguajes, muestran elementos estructurales y en algunos casos, contenidos significativos, que son propios del nivel primario mencionado.

Sergio Dominguez: No lo dice el autor directamente, pero entiendo que cuando aparece la dialéctica aparece la posibilidad de pensar de otra manera las ideas. No traer meramente ideas del pasado o ver el presente de manera estática sino de reconstruir y vincular ambas vías.

Débora Trinidad: A veces el lenguaje cuando uno estudia por ejemplo filósofos europeos nos queda un poco lejos. Entender un concepto que para ellos es la práctica de su lenguaje a nosotros nos lleva toda una carga teórica que nos pone un peso encima y nos da un trabajo extra. Hay que ir al contexto, entender cómo se configura la palabra.

¹José Fraguas. Licenciado y Profesor de Letras (UBA), Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNSAM) y Doctorando en Ciencias Sociales (IDES).

Además de aprender la teoría hay que captar el significado teniendo en cuenta el contexto cultural. Cuando leemos autores nacionales nos resultan mucho más cercanos. En el último tiempo estuve leyendo a Jauretche. Me resultó una lectura amena además de morirme de risa pero también percibí que la voz que uno encuentra cuando lee es una voz cercana y eso se pierde cuando uno lee a autores extranjeros.

JF: Sí, las citas que traje no tienen necesariamente un eje pero remiten de alguna manera a la relación leer, escribir, pensar. No sé si ustedes tienen esta sensación pero en filosofía en particular a veces la atención está puesta en los conceptos y se deja un poco de lado la mediación de la palabra escrita y hablada.

Matías Meza: Creo que sí, se suele concebir a la escritura como un espacio en el que se plasma lo ya sabido y no como una instancia más de mediación del saber.

JF: La segunda cita pertenece Julio Cabrera formado en filosofía en Córdoba y que trabaja desde hace años en Brasil temas de bioética, cine y lenguaje. Cabrera acuñó una categoría para referirse a los procesos de negación y silenciamiento de autores, corrientes y obras que se observan en, por ejemplo, los programas de las materias de los planes de estudios de las carreras universitarias:

Denomino “exclusión intelectual”, y específicamente filosófica, a los procesos mediante los cuales trabajos filosóficos son ignorados en su propia existencia, en el sentido de “pasar a no existir”, o, más radicalmente, no logrando siquiera “llegar a existir”. No abarca, por lo tanto, filosofías cuyas ideas, conceptos o contenidos filosóficos son discutidos y sus sustentaciones destruidas mediante argumentos; en ese caso la existencia de esas filosofías es reconocida, aunque sea para rechazarlas. La exclusión que me interesa estudiar aquí hace, literalmente, “desaparecer” filosofías; es, pues, un concepto más radical que, por ejemplo, “silenciamiento”, que suponen algo que es silenciado. La exclusión es más radical y afecta el propio venir a la existencia de algo, a su nacimiento. La exclusión hace desaparecer filosofías en el sentido de que simplemente su existencia puede nunca venir a cuento.

¿Perciben esta exclusión? ¿Pensaron en algún autor en particular?

Santiago Baglione: Me parece que hay ciertos autores excluidos, no específicamente latinoamericanos pero sí que aportan a otra mirada de la realidad y que quedaron fuera del debate dentro del canon filosófico oficial. Por ejemplo, Thomas Reid en lo que sería el realismo, en ese debate entre empirismo y racionalismo él propone una línea realista ya en la modernidad que es ninguneada, olvidada y proscrita de la historia porque no servía a los intereses de una construcción filosófica, intelectual, social, política y económica. Y también G. Vico cuando hace una filosofía de la historia y plantea cómo surge el lenguaje afirma que antes que el concepto está el símbolo, el tropos, la metáfora. El ser humano empieza a comunicarse a través de metáforas, no a través de conceptos y esta cuestión que aparecía antes de que la conceptualización que se aleja cada vez más del lenguaje cotidiano justamente tiene que ver con esto. Es una construcción histórica que pasa y que muchas veces son olvidados intencionalmente.

JF: Para ustedes ¿cómo se constituye el canon?

SD: Me parece que tiene que ver con modelos hegemónicos que se instalan en las diferentes sociedades. De qué se habla o qué es importante como eje del pensamiento para cada sociedad. En el canon académico en particular opera una taxonomía que decide qué es o no científico. Y también los sujetos, quiénes son los encargados de hacer esa distinción, quién dice qué es lo académico.

JF: Es interesante en este sentido también Vico, al que mencionaron antes, en relación a las fuentes de conocimiento. Desde una perspectiva que podríamos denominar estrecha habría materiales que quedarían fuera, Vico incluye y valora cosas como la imaginación, la ficción.

SB: Vico dice que viene la tópica antes que la crítica o sea que antes de la valoración de los argumentos viene su invención. Hace un análisis pormenorizado de cómo nos aleja de nuestro origen el racionalismo crítico y analítico. Todo el tiempo el poder inquisitorio hacia la realidad, hacia cómo conocemos, a tratar de buscar las razones y cada vez más abstraernos en conceptos que nos alejan del lenguaje cotidiano que es dónde está el sentido común, lo que tienen todos los pueblos,

Lisandro Blanco: La filosofía oriental también. Muchos conceptos de la filosofía griega nacen de la comunicación con la cultura oriental por las rutas mercantiles. Y al no ser mencionadas quedan opacadas por el canon eurocéntrico. Quizás no intencionadamente sino por una cuestión de época porque no se estilaba hacer una cita de la cultura de oriente como si no hubiera ninguna comunicación.

JF: Exactamente y hasta a veces conocer esos otros pensamientos contribuye también a comprender mejor a los griegos.

SB: De hecho Hesíodo toma lo de las edades de plata, oro, etc. de los yugas hindúes. También hay otros paralelismos entre dharma y logos que tienen también que ver con esto del diálogo entre las culturas.

JF: La tercera cita es de los especialistas argentinos en pensamiento latinoamericano que trabajan en UNSAM Andrés Kozel y Marcelo González.

Suponemos que la experiencia histórico-cultural latinoamericana alberga un mensaje eventualmente valioso para una civilización eventualmente en crisis; suponemos que viajando “de la mano” de los autores que componen la tradición latinoamericanista –un canon que está, por cierto, en constante ampliación y redefinición–, podremos enriquecer nuestra propia experiencia cultural. (...) una vía posible para lograr con mayor plenitud lo antedicho es ejercitarse en la sistematización comprensiva y dialógica de los argumentos, los desgarramientos, las sagas simbólicas, las gestualidades típicas y los tipos de parénesis (exhortación) característicos de nuestra tradición.

Se trataría de otro modo de posicionarse, la perspectiva del latinoamericanismo como un lugar de enunciación más amplio que el de la filosofía latinoamericana pero desde el que se pueden estudiar también los discursos reflexivos. Remite entre otras cosas a un área de estudio específica aunque interdisciplinaria como es la de los Estudios Latinoamericanos. Pero Kozel y Gonzalez señalan el sentido de vincularnos con materiales que quizás a simple vista y/o desde una actitud académica convencional no

vemos como atractivos o significativos. La frecuentación de esas obras y autores nos puede orientar sobre cómo encarar el trabajo concreto de lectura y reflexión además de brindar la posibilidad de comprender mejor nuestra propia experiencia.

La última cita es del poeta y ensayista mexicano Gabriel Zaid que ha abordado diversidad de temas entre los cuales ocupa un lugar especial la cuestión de los libros y la lectura:

¿Y para qué leer? ¿Y para qué escribir? Después de leer cien, mil, diez mil libros en la vida, ¿qué se ha leído? Nada. Decir: Yo sólo sé que no he leído nada, después de leer miles de libros, no es un acto de fingida modestia: es rigurosamente exacto, hasta el primer decimal de cero por ciento. Pero ¿no es quizás eso, exactamente, socráticamente, lo que los muchos libros deberían enseñarnos? Ser ignorantes a sabiendas, con plena aceptación. Dejar de ser simplemente ignorantes, para llegar a ser ignorantes inteligentes.

Quizá la experiencia de la finitud es el único acceso que tenemos a la totalidad que nos llama, y nos pierde, con desmedidas ambiciones totalitarias. Quizá toda experiencia de infinitud es ilusoria, si no es, precisamente, experiencia de finitud. Quizá, por eso, la medida de la lectura no debe ser el número de libros leídos, sino el estado en que nos dejan.

¿Qué importa si uno es culto, está al día o ha leído todos los libros? Lo que importa es cómo se anda, cómo se ve, cómo se actúa, después de leer. Si la calle y las nubes y la existencia de los otros tienen algo que decirnos. Si leer nos hace, físicamente, más reales.

SD: Lo primero que puedo decir es que es una belleza. Nos lleva al terreno de la praxis. Quienes estudiamos a veces perdemos el hilo de porqué empezamos a leer o porqué empezamos a investigar o qué es lo que nos crea esa primera pregunta filosófica que debe permanecer. No debe cerrarse como un absoluto que se responde. Debe seguir generando preguntas.

Bibliografía

Cabrera, Julio. “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”, *Revista Concordia*, Aachen, Alemania, número 63, 2013.

Kozel, Andrés y Marcelo González, “Sobre la tradición latinoamericanista”, *Cuadernos del CEL*, Vol. I nº 1, 2016

Roig, Arturo Andrés, “¿Cómo leer un texto?”. En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, USTA, 1993.

Zaid, Gabriel, *Los demasiados libros*, Barcelona, DeBolsillo, 2012.

NEUTRALIDAD DE GÉNERO Y VIDA RELIGIOSA EN SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: UNA LECTURA DEL POEMA 48

Gabriela Denise Suárez¹

Que no es fineza, conozco,
darte lo que es de derecho
tuyo; más llámola mía
para dártela de nuevo.²

Resumen

El Fénix de América conmueve en su época y en la nuestra porque su vida y obra son tanto un caso emblemático de la desigualdad de género y la persecución religiosa, así como un ícono del amor al conocimiento y la búsqueda por el saber. Sor Juana Inés de la Cruz no pasó desapercibida en su tiempo, en más de una ocasión cuenta cómo sus contemporáneos, acostumbrados a que la escritura solo estuviera en manos de hombres, quedaban absortos ante su erudición y su pluma, y procedían a objetar su condición de género, sugiriendo que parecía un hombre o que debía convertirse en uno. Ella no se ha quedado callada y gracias a eso -y a que la condesa María Luisa Manrique de Lara la insta a publicar- conocemos qué ha dejado escrito acerca de su percepción de género. El presente trabajo se enmarca dentro del curso de formación continua de la Universidad Nacional de General Sarmiento “Seis filósofas de la modernidad temprana”, producto del proyecto “Prisma de Género” del Instituto del Desarrollo Humano de la misma casa de estudios. Esta investigación, aún en proceso, tiene por objetivo explicitar la relación que sor Juana Inés de la Cruz hace entre la vida religiosa y la neutralidad de género. En este sentido, nos proponemos analizar en detalle el “Romance 48”³, buscaremos en la “Carta al padre Núñez” resonancias al respecto de ser cuestionada en términos de género. Luego, nos referiremos a la “Respuesta a sor Filotea de la Cruz” porque tiene vínculo con algunos versos principales del poema donde alude a su decisión de volverse monja, y finalmente el “Romance 19” lo utilizaremos para arrojar luz sobre la idea sorjuanina de la neutralidad de género en las almas.

Introducción

El Fénix de América ha sido largamente estudiada y recuperada desde su siglo XVII hasta aquí. Seguimos acudiendo a su obra por lo espectacular de su pluma, por la musicalidad que

¹ Gabriela Denise Suárez. Profesora Universitaria de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

² Cruz, sor Juana Inés de la, 2009, p. 81.

³ Ibid., p. 190.

acompañan sus versos, por la belleza de lo que ha escrito. Al menos en dos sentidos conmueven la vida y la obra de sor Juana Inés de la Cruz: primero, porque reconocemos en su historia un ejemplo de cómo la intolerancia religiosa y la estructura patriarcal y colonial persiguieron y cercenaron a una monja porque gustaba de leer y escribir; y segundo, porque en varios de sus textos vislumbramos el profundo afán de conocimiento que tenía.

En el presente trabajo nos ocupa dirigir la atención al que, el investigador en literatura, Gonzalo Aguilar llama “el poema trans de sor Juana”⁴, el “Romance 48”. Se tiene por objetivo aquí denotar la relación que sor Juana hace entre toma de los hábitos y neutralidad de género. Es interesante estudiar el caso del género neutro en los escritos de Sor Juana porque eligiendo la vida de monja pudo cancelar aspectos fundamentales del rol de género que le fue asignado: la procreación y el matrimonio.

El proceder de este trabajo será en primer lugar analizar cómo aparece la cuestión de género en el “48”, encontrando algunas relaciones posibles con la “Carta al Padre Núñez” porque allí ella se defiende de acusaciones que recibe por parecerse a un hombre en la escritura, señalamiento similar al que hay en el “48”. En segundo lugar, nos referiremos a su decisión de tomar los hábitos y para ello buscaremos una relación con la “Respuesta a sor Filotea de la Cruz” con el objetivo de mostrar que la autora se refiere al convento como el espacio en el que su cuerpo se reafirma neutro. Por último trataremos el “Romance 19” porque es donde sor Juana explicita su concepción del alma como entidad neutral.

Para nuestro trabajo nos son de utilidad los estudios que se han hecho sobre la cuestión de género y la diferencia sexual en sor Juana, por eso haremos uso de lo sostenido por la especialista en literatura española, Marina Mayoral, que se pregunta por la relación entre sor Juana y la virreina María Luisa Manrique de Lara, a quien Juana dedica buena parte de su poesía amorosa y en particular el poema “19” que nos interesa para pensar qué significan en los escritos de sor Juana el alma y el género. Además, utilizaremos los aportes hechos por la doctora y pastora anglicana Pamela Long para comprender la cuestión histórica detrás del “Romance 48”. Los aportes de Enrique Aguirre nos serán útiles para conocer algunas de las relaciones que Juana tenía a través de cartas. También intentaremos vislumbrar una relación del “Romance 48” con la “Carta al padre Núñez” y para ello será útil el aporte de Jean Michel Wissmer, especialista en literatura hispánica del siglo XVII.

Aclaración antes de comenzar: el poema se puede dividir en 5 partes, para esta presentación me voy a abocar a analizar 2 de dichas partes. En la primera parte que va desde el v.1 al v. 28

⁴ Aguilar, G., 2023, p. 74.

sor Juana muestra lo absurdo que queda el lector ante el poema del caballero y la dificultad que implica intentar elaborar una respuesta, desde aquí ya vemos que al poema lo va a recorrer una intención paródica, siguiendo lo que sostiene Aguirre (1997). En la segunda parte desde el v. 29 hasta el v. 64 exhorta al propio caballero a acompañarla en la construcción de una respuesta a sus elogios porque sostiene que es la única manera posible de responderle. Las estrofas de la tercera parte, esto es desde el v. 65 hasta el v. 84, donde Sor Juana le agradece los búcaros obsequiados y las estrofas de la cuarta parte ubicadas entre el v. 85 hasta el v. 112 son de las que nos serviremos esencialmente para explicitar la idea sorjuanina de la neutralidad de género. Finalmente, en la quinta parte que comprende desde el v. 113 hasta el final del "Romance" sor Juana parece sugerir que conocía la historia del peruano que le escribió y hace alusión a su paso por Latinoamérica.

I. Roles de género en el "Romance 48"

En este primer apartado analizaremos los roles de género que aparecen en el poema "48" (v. 65 a 88) y una relación posible con la "Carta al Padre Núñez". "*Respondiendo a un caballero del Perú, que le envió unos barros diciéndole que se volviese hombre.*" es como Castorena y Ursúa titula al "Romance". Este poema es una respuesta que Juana escribe con motivo de un caballero peruano que le obsequia unos búcaros junto a un poema en donde le aconseja que se vuelva hombre.

Entre el v. 65 y el v. 84 Sor Juana agradece los búcaros regalados, por ejemplo cuando dice "y paso a estimar aquellos/ hermosamente sutiles/ búcaros, (...) Bésoos las manos por ellos,"⁵. Estos objetos eran típicos de la etapa colonial, incluso se habían vuelto un símbolo característico de la relación entre Europa y Latinoamérica, debido a que estas vasijas eran hechas en las colonias a partir del barro. Este obsequio se relaciona con el consejo que le hace a Juana el peruano, dado que los hombres no comían estos barros, sino que eran vistos como una especie de golosina cuyo principal objetivo era saciar o confundir al hambre. Los búcaros se habían vuelto costumbre alimenticia de las mujeres de clase alta. Comer búcaros obstruía el sano proceso digestivo y generaba anemia a las mujeres, a su vez la falta de hierro propicia una disminución en el ritmo menstrual, por lo cual esto también reforzaba la preferencia por consumirlos. A las mujeres les era deseable acortar o disminuir el periodo menstrual y los búcaros lo garantizaban. (Long, p. 36) Otra razón para comer estas vasijas son también estéticas: al causar, como dijimos, anemia en las mujeres que los consumían, éstas

⁵ Cruz, sor Juana Inés de la, 2009, p. 193, 194.

adelgazaban y empalidecían sirviendo de dos componentes típicos de la distinción de clase: lo blanco y la delgadez. Algunos de estos datos (la anemia que acompaña la menstruación, el uso como golosina, la ingesta para adelgazar) nos dan la clave acerca de por qué no era una golosina consumida típicamente por hombres, sino por mujeres, y finalmente lo que nos importa es dimensionar por qué el caballero peruano que regala los barros a sor Juana lo hace con un poema acompañado en que le recomienda hacerse hombre. De manera burlona, podemos pensar, el caballero le obsequia los búcaros que son un objeto típicamente adjudicado a lo femenino, como si a la vez que le aconseja hacerse hombre le recuerda su condición de femenina.

En relación a este consejo de hacerse hombre y este tono burlesco que acompaña a los búcaros, traemos a cuento la “Carta al Padre Núñez”. Entre los años 1681 y 1682 sor Juana le escribe a su confesor el padre Núñez de Miranda una carta que antecede a la “Respuesta” pero en donde ya podemos vislumbrar los conflictos que la rodeaban. En esta carta la autora le pregunta a Núñez por qué hay tanta severidad e insistencia en que abandone su pasión dada por Dios de buscar el conocimiento en los libros. Sor Juana nos devela algunas de las acusaciones que por esa época se le imponían y en ese sentido cuenta que: “hasta el hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecución no por más de por que dicen que parecía letra de hombre, y que no era decente, con que me obligaron a malearla adrede”.⁶ Sor Juana es criticada porque su letra es como de hombre y no propia de su género y la obligan a modificar su forma de escribir. Es llamativa esta acusación porque no solo tiempo después de esta carta la cercenarían hasta el cansancio para que abandone la escritura en sí misma sino que, como vemos, antes ya la habían puesto a malear hasta la forma en que escribía. Hemos visitado tres casos donde los roles de género se utilizan para señalar a Sor Juana: primero es aconsejada de volverse hombre, a la vez obsequiada de los búcaros que simbólicamente refieren a su feminidad y además obligada a modificar su letra versando sobre las mismas razones. En todos los casos se pone en duda su condición de género, se le cuestiona que no se adecúe a ninguna de las dos opciones que la sociedad le impone: lo femenino y lo masculino. En sus propias palabras, en los v. 105-106 “mi cuerpo,/sin que a uno u otro se incline” quiere decir ni a la esfera de lo masculino ni a la esfera de lo femenino. Volveremos sobre estos versos más adelante.

Desde los versos 85 al 88 Sor Juana responde finalmente al consejo que el peruano le da: que se vuelva hombre. Inicia diciéndole “Y en el consejo que dais,/ yo os prometo recibirle”. Ella

⁶ Paz, O., 1982, p. 641.

afirma recibir el consejo e intentar seguirlo, pero cree que aunque haga fuerza “no hay fuerzas que entarquinen”.⁷ Al respecto de esto, en la *Fama* donde se publica este poema, Castorena y Ursúa adjunta al epígrafe una leyenda que según él tiene relación con el poema. Aparentemente esta historia había sucedido tiempo antes pero era conocida por los contemporáneos a Sor Juana. El relato comienza con una tal Magdalena Muñoz que había nacido “cerrada”, (...) no apta para el matrimonio”⁸ que por ese motivo se convierte en monja y luego de doce años de vida conventual se encontraba a sus 30 años haciendo fuerza con el cuerpo, tanta que le salió para afuera la naturaleza de hombre. Luego de esto, abandona los hábitos y pasa a llamarse Gaspar Muñoz. Entonces, volviendo al “Romance 48”, cuando sor Juana remite al consejo de hacerse hombre que el peruano le da, le promete que va a intentarlo ¿cómo? haciendo fuerza, como Gaspar Muñoz en la leyenda. Según Alatorre se está refiriendo Juana a esta historia local del tal Gaspar, que hizo fuerza y le salió la naturaleza de hombre, esto es, se hizo hombre haciendo fuerza como sor Juana promete intentar hacer para seguir el consejo del que le escribió. Pero los recursos utilizados en este v. no se agotan aquí, Juana continúa: “aunque juzgo que no hay fuerzas que entarquinen” hace una segunda referencia a otra historia, en este caso a la violación a Lucrecia infligida por Tarquino. Consta por los poemas “153” y “154”,⁹ que Juana dedica a enaltecer la figura de Lucrecia y vituperar el rol de Tarquino, que estaba anoticiada del caso por sus lecturas de los clásicos. De estos poemas donde Juana honra a Lucrecia y la toma por noble y gentil interpretamos que no tenía una percepción positiva de la masculinidad de Tarquino, y en cambio reivindicaba la potencia política del acto de Lucrecia de acabar con su vida producto del ultraje que Tarquino le causó. Entonces, podemos considerar que el verbo “entarquinar” puesto aquí por sor Juana se refiere a Tarquino, el violador de Lucrecia, que en términos de sor Juana consolida la noción de hombre con total brutalidad, o en su máxima expresión. En suma, sor Juana parece decir en esa estrofa (v. 85-90) que promete seguir el consejo de hacerse hombre, pero que aunque lo intente no habrá manera en que pueda conseguir volverse un hombre en los términos de la masculinidad más violenta. Ni forzando su forma de escribir para que parezca menos masculina y propia de una mujer, ni haciendo fuerza como Gaspar Muñoz, el convento no es el lugar en el que se intercambia el género sino al contrario la condición que posibilita neutralizarlo.

⁷ Ibid., p. 194.

⁸ Cruz, sor Juana Inés de la, 2009, p. 190, 191.

⁹ Ibid., p. 396 y 397.

II. El convento como lugar para el despliegue de la neutralidad de género

En este segundo apartado nos referiremos a los versos desde el 89 hasta el 104 en donde Sor Juana hace alusión al estado monjil como condición que le permite reafirmar la neutralidad de género de su alma. Además traeremos a cuento una afirmación que la autora hace en la “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” porque tiene relación con la toma de decisión de entrar al convento.

Todo el poema (y en general toda la poesía de Sor Juana, como es conocido) tiene referencias a la mitología griega, en particular nos referiremos en este apartado a los v. 89-92 donde escribe “porque acá Sálmacis falta,/ en cuyos cristales dicen/ que hay no sé qué virtud de/ dar alientos varoniles.”¹⁰. Sálmacis era una ninfa que habitaba un lago de donde termina surgiendo Hermafrodito, el personaje mitológico que fusiona la genitalidad masculina y femenina. Sor Juana trae esta referencia para sostener que “acá Salmacis falta” (v. 89), cuando hace alusión al lugar se refiere al convento, como quedará más claro por los versos venideros. Dicho de otra manera: en la vida conventual de una monja no hay posibilidad de volverse hombre, de cambiar de genitalidad, como le aconsejan. Insiste con la ubicación física en el v. 94-96 “sólo sé que aquí me vine/ porque, si es que soy mujer;/ ninguno lo verifique”, haber tomado la decisión de convertirse en monja para toda la vida tiene relación necesaria (está justificado con el condicional “porque, si es que...”) con que no se constate o no se tome prueba de su condición genital. El convento es el lugar que a Sor Juana le permite desplegar el género neutro de su alma porque aquí la utilidad del cuerpo de la mujer se suspende. Es posible establecer una relación con la “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” donde Sor Juana cuenta “Entréme religiosa, porque (...) para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir”.¹¹ La mayoría de los críticos católicos sostienen que Juana recibió el llamado divino y eso la llevó a tomar la decisión de hacerse monja. Sin embargo, los conventos durante esta época estaban llenos de mujeres que habían tomado el hábito no por seguir un llamado divino sino por consideraciones y necesidades mundanas: su caso no era distinto al de estas muchachas. Las mujeres tomaban los hábitos cuando por alguna razón (física o económica) no podían casarse. En el caso de Juana ni podía (desprovista de padre y dote) ni quería, como se muestra en la cita. Tomar los hábitos era una decisión corriente en esos años, para quienes además se sumaba el aspecto positivo laboral de la vida conventual: la religión era para hombres y mujeres una salida laboral, una carrera. Volviendo al verso citado, parece que está afirmando

¹⁰ Ibid., p. 194.

¹¹ Cruz, sor Juana Inés de la, 1957, p. 556.

que desde que decidió seguir el camino de la vida conventual y ponerse el velo su género se ha neutralizado.

En el v. 97-100 afirma “Y también sé que, en latín,/ sólo a las casadas dicen/ *uxor*, o mujer, y que/ es común de dos lo virgen”.¹² *Uxor* en latín se usaba para referirse a las mujeres que ya estaban casadas y en adición a esto señala Juana que la virginidad se puede predicar tanto de hombres como de mujeres, mientras que la categoría de mujer solo se le aplica a las casadas. Aquí se va a referir a la utilidad de su cuerpo como mujer, su sexo no puede ser comprobable porque no es útil para la sociedad (la institución del matrimonio), como si dijera “sin casarme, no pueden llamarme mujer”. Puede que haya en este punto una segunda referencia a la leyenda de Gaspar Muñoz, dado que en su infancia se había detectado que, en palabras de Castorena y Ursúa, aquella otra “estaba cerrada”,¹³ esto es, se había comprobado su sexo (y podríamos decir aún más, se había comprobado que había una “falla” en su sexo). En el v. 101-104 “conque a mí no es bien mirado/ que como a mujer me miren,/ pues no soy mujer que a alguno/ de mujer pueda servirle,”¹⁴ niega ser mujer en los términos en que una mujer le pueda servir a un hombre, para el matrimonio o para la procreación, a los fines que sirven el cuerpo de una mujer. Se refiere explícitamente a su cuerpo: dice, finalmente, que no es ni femenino ni masculino, que es neutro o abstracto ahora que al convento se vino. El convento cancelando la obligación del casamiento le da lugar a desplegar su género como neutro, el género de su alma.

III. El alma neutra

En este último apartado nos referiremos a la neutralidad de género que tiene el alma para Sor Juana. Haremos foco en los v. 105 a 108 del “48” para relacionarlos con el “Romance 19” donde la autora conceptualiza su idea del alma neutra.

En los versos citados Juana sostiene “y sólo sé que mi cuerpo,/ sin que a uno u otro se incline,/ es neutro, o abstracto, cuando/ sólo el alma deposite.”¹⁵ se refiere a su cuerpo, tomado aquí como si dijera “mi sexo”, sostiene que éste no responde ni se acomoda en ninguno de los dos receptáculos conceptuales de lo femenino y lo masculino. El ser monjil, en términos de sor Juana, la adecúa a la forma de género que tienen las almas, a saber, la neutralidad del género en el alma. Las almas son para Sor Juana neutras. Según el v. 108 el alma ya es neutra y al momento que su cuerpo toma los hábitos se vuelve abstracto, es el

¹² Cruz, sor Juana Inés de la, 2009, p. 195.

¹³ Ibid., p. 191.

¹⁴ Ibid., p. 195.

¹⁵ Cruz, sor Juana Inés de la, 2009, p. 195.

lugar en donde se puede volver a afirmar la neutralidad que ya tiene el alma. El cuerpo de una monja se vuelve algo separado de la realidad concreta gracias a la conferencia de neutralidad que afirma el ser monjil. Dicho de otro modo: las almas ya, para Juana, son neutrales en sí mismas y al entregarse a un cuerpo de monja se reafirma la neutralidad de género porque es un cuerpo abstracto que no sirve a lo que la sociedad espera de un cuerpo de mujer (la procreación, el matrimonio).

El “Romance 19” forma parte de la poesía amorosa de sor Juana que está dedicada a la virreina María Luisa, o como la llama la propia Juana y aparece en este poema: “Filis”. En este “Romance” sor Juana arroja luz sobre el problema que estaba planteado en el “48”, sobre la neutralidad de las almas:

Ser mujer, ni estar ausente,
no es de amarte impedimento,
pues sabes tú que las almas
distancia ignoran y sexo¹⁶

La ausencia, la distancia, la no correspondencia en el amor son temáticas barrocas y aparecen en cientos de poesías de sor Juana, pero la dedicatoria a María Luisa tres versos más arriba, en el v. 106 “Filis, te quiero” nos permite pensar que por eso el yo lírico se refiere a que aunque sean mujeres las dos nada le impide a una amar a la otra. Pues mujer o no, su amor por Filis reside en el alma, y su alma es neutra, aunque esté entregada a un cuerpo socialmente esperado como de mujer. En palabras del crítico literario Octavio Paz: “La profesión religiosa ha neutralizado a su sexualidad”.¹⁷ El alma, por neutra e intangible (abstracta, como decía en el “48”) no tiene ningún impedimento de alcanzar a otras almas, sin importar cuál sea el sexo.

Conclusión

En este trabajo, que pertenece a una investigación aún en curso, hemos querido analizar cuál es la relación que la poeta y filósofa Juana Inés Ramírez de Asbaje hace entre el alma y la cuestión de género, para arribar a la idea sorjuanina de la neutralidad de género en el alma. Para ello acudimos a explicitar el contenido de los versos principales del “Romance 48” y algunas vinculaciones posibles con su prosa y el “Romance 19”. A modo de conclusión

¹⁶ Ibid., p. 81.

¹⁷ Paz, O., 1982, p. 292.

podemos sostener que para sor Juana la elección del estado de monja reafirma la neutralidad del alma porque la desprende de la necesidad (impuesta por la sociedad) de depender de un hombre.

Cuenta Octavio Paz retomando al primer biógrafo de sor Juana, el jesuita Diego Calleja, que entre los años del virreinato de los Mancera se sabía que el Marqués admiraba mucho a sor Juana, aunque llegó a dudar acerca de la veracidad de la sabiduría de la monja y “quiso desengañarse y saber si esa sabiduría tan admirable era infusa o adquirida o artificio no natural”,¹⁸ entonces citó a cuarenta intelectuales de Nueva España (entre los que había teólogos, escriturarios, filósofos, matemáticos, historiadores, poetas, humanistas) a que pusieran a prueba la sabiduría de sor Juana. Dice Calleja, citando al marqués que le narra esta historia, que Juana avanzaba sin tropiezos a través de cada una de las preguntas que le hacían, hasta finalmente acabar la jornada con éxito. Sor Juana fue juzgada, señalada, perseguida y hasta -sin ir a la Universidad- evaluada por los hombres académicos de su época. Por fortuna pudo refugiarse en la pluma y en la búsqueda de la sabiduría, a su valentía incansable le debemos la oportunidad de hoy poder leerla.

¹⁸ Ibid., 141.

Bibliografía:

- Aguilar, G., *¿Qué es más macho?*, ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2023.
- Aguirre, E. B., *Los corresponsales peruanos de sor Juana*, LEXIS. Vol. XXI. W 2. 1997 (recuperado en file:///C:/Users/annah/Downloads/7353-Texto%20del%20art%C3%ADculo-28790-1-10-20130829.pdf).
- Cruz, Sor Juana Inés de la, *Obras completas, I. Lírica Personal*, ed., introd. y notas por Alatorre, A., ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Cruz, Sor Juana Inés de la, "Respuesta a sor Filotea de la Cruz" en *Obras completas, IV. Comedias, Sainetes y Prosa*, ed. introd. y notas por Salceda, A. G., ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- Long, P. H., "Bucarofagia: una lectura alternativa del "Romance" 48 de sor Juana Inés de la Cruz" en *Tempus fugit*, eds. Mariel Reinoso Ingliso y Lillian von der Walde Moheno, México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.
- Mayoral, M., *El «fingimiento» en la poesía amorosa de sor Juana Inés de la Cruz*, Universidad Complutense de Madrid (recuperado en file:///C:/Users/annah/Downloads/el-fingimiento-en-la-poesia-amorosa-de-sor-juana-ines-de-la-cruz-1055300%20(1).pdf).
- Paz, O., *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Wissmer, Jean-Michel "Parecía letra de hombre" en *La Colmena*, núm. 54, pp. 13-17 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México, 2007.

LA VIDA COMO AUTO-AFECCIÓN: EL LUGAR DE LA AFECTIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY

Jennifer Rojas¹

Este trabajo busca explorar el gran aporte que Michel Henry realizó a la fenomenología al recuperar la dimensión afectiva de la vida. Martin Heidegger, en su obra magna *Ser y tiempo* (1927) ha señalado un prejuicio hacia la filosofía occidental y es el hecho de que la pregunta que interroga por el ser y su sentido ha sido olvidada. No obstante, Henry señala otro prejuicio hacia el pensamiento filosófico occidental y es el hecho de reducir el ser a ser en el mundo, lo cual supone considerar el afuera o la exterioridad como un “afuera primordial” y por tanto fundante del ser. Ante esta situación ontológica, Henry considera que se produce un gran olvido que es el de la vida, cuyo modo de manifestación es pre mundano y, en consecuencia, nada tiene que ver con la exterioridad como tal. En este sentido, este trabajo tiene como objetivo acercarse a este modo de manifestación que propone Michel Henry el cual es la afectividad. Para lograr tal cometido, el trabajo se dividirá en tres partes fundamentales. La primera de ellas busca ahondar de manera más clara cómo entiende Henry a la fenomenología precedente, principalmente a través de una crítica a Edmund Husserl y Martin Heidegger. En segundo lugar, se presentará la fenomenología de la vida haciendo énfasis en el concepto fundamental de la auto-afección y la afectividad. Por último, haremos referencia exclusivamente a la obra capital del filósofo francés, *La esencia de la manifestación* (2015), en donde se encuentra su tesis desarrollada.

Introducción

Este trabajo busca indagar en una dimensión de la fenomenología hasta entonces olvidada o imposibilitada por el devenir propio de la filosofía. Esto implica traer a la reflexión filosófica a la vida, esa que todos vivimos y experimentamos. La misma será interpretada de una manera bastante original, ya que la propuesta de Michel Henry es indagar el modo de manifestación originario de la vida, que escapa al modo en que se nos dan los objetos. Más bien, la propuesta del filósofo francés es plantear un modo de revelación anterior a la manifestación del mundo. Por lo tanto, mediante críticas a la fenomenología precedente arriba al concepto de afectividad entendido como auto-afección, es decir, un

¹ Jennifer Rojas. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

sentimiento de sí que carece de afuera y por lo tanto encuentra su propio contenido en ella misma.

¿Cómo entiende Henry a la fenomenología precedente? Crítica a Husserl y Heidegger

La filosofía, en tanto disciplina que se pregunta por cuestiones fundamentales de la existencia, no pudo escapar de interrogar precisamente por la esencia de la vida. Si preguntamos a cualquier persona ¿Qué es la vida? probablemente recibamos respuestas diversas. Pues bien, Michel Henry dio un paso adelante en la búsqueda de una respuesta a esa pregunta postulando una fenomenología de la vida. Este nuevo modo de pensar la vida se caracteriza por introducir la dimensión/esfera de la auto-afección como el modo originario y primigenio de manifestación de la vida. Esta titánica tarea la llevó a cabo en su obra *La esencia de la manifestación* (2015) y en una serie de artículos que se encuentran reunidos en el libro *Fenomenología de la vida* (2016). Como en toda reflexión filosófica, para llegar a tales formulaciones Henry partió de ciertas críticas a la filosofía precedente, en especial a la fenomenología de Edmund Husserl y Martín Heidegger. En esta sección indagaremos estas críticas/comentarios centrándonos en, por lo menos, tres aspectos de las mismas: la exterioridad, la conciencia y el tiempo.

En primer lugar diremos que una de las deficiencias que Henry encuentra al proyecto husserliano es el de plantear una diferencia fenomenológica entre actos de la conciencia y sus objetos. Por actos de la conciencia queremos decir aquellos modos en los que la conciencia se dirige intencionalmente hacia sus objetos, como por ejemplo, la percepción, el juicio, la valoración, el deseo, entre otros. Y acá está uno de los problemas fundamentales que Henry encuentra en Husserl y es el hecho de incluir la esfera de la voluntad y el sentimiento sin detenerse mucho en ello, ya que estaba más interesado en estudiar cómo estos actos se manifiestan en la conciencia pura. Se suma a esto, otro problema que no es exclusivo de Husserl en tanto heredero de toda una tradición que lo precede. Nos referimos a la dicotomía o distinción entre sujeto y objeto. Esto lo podemos apreciar muy bien si consideramos que los conceptos más importantes de la fenomenología husserliana, es decir, la conciencia, sus actos, la intencionalidad y sus correlatos son entendidos como una totalidad y como partes, a su vez, de dicho todo. Más aún, el correlato último de la conciencia es el mundo, al cual todos nuestros actos de conciencia se dirigen, en última instancia. Incluso, más radical aún,

nosotros, en tanto humanos y portadores de esta conciencia que Husserl se dedica a investigar fenomenológicamente, somos parte del mundo.

Una vez dicho esto, nos acercamos a la tesis propuesta por Martin Heidegger según la cual el ser es entendido como ser en el mundo, lo cual designa a la exterioridad. En este sentido, Michel Henry identifica el vivir con el ser, pero el problema que encuentra es que la filosofía occidental ha interpretado a este ser como exterioridad, cuyo máximo exponente fue Heidegger. Ante este estado de cosas, a la reflexión filosófica le resultó imposible desarrollar un concepto de vida que no esté vinculado con la exterioridad. Ahora bien, Henry se pregunta por qué la exterioridad designa la esencia del ser, es decir, por qué el ser se identifica con la exterioridad. La respuesta del filósofo francés nos lleva a la definición de la fenomenología por excelencia, es decir, aquella que sostiene que se trata del estudio del aparecer o la manifestación de los fenómenos. En este sentido, la esencia del ser designa a la exterioridad porque la misma significa aparecer, mostrarse, más aún, la exterioridad es concebida como la condición de posibilidad de la exterioridad en cuanto tal, esto significa que para que haya exterior es necesaria su manifestación o mostración como tal. La cuestión se evidencia más si concebimos a la temporalidad como relativa a la exterioridad, tal como nos propone Heidegger en la siguiente cita: “La temporalidad es la exterioridad en sí y para sí” (Henry, 2016, p. 21). Esto significa que la temporalidad abre al ser humano o al Dasein su existencia en el mundo, constituyendo la estructura fundamental en la que él mismo vive su ser-en-el-mundo. Por lo tanto, estamos ante una noción del tiempo como apertura hacia el mundo y no como una característica interna a la conciencia, tal como la plantea Husserl.

En relación al binomio sujeto/objeto Husserl nos plantea serias dificultades. Según este filósofo, el Ego, es decir, el “Yo” es inmanente con respecto a la conciencia. Esto quiere decir que el Yo o la subjetividad está íntimamente relacionada con la conciencia y sus correlatos, o en otras palabras, existe una íntima relación entre el Yo y los contenidos de nuestra experiencia consciente. Esto, a su vez, se traduce en que este contenido vivencial y experiencial del Yo presupone la presencia de un Yo que vive y experimenta estos actos intencionales de la conciencia. En otras palabras, cualquier objeto o fenómeno no existe con independencia del Yo.

Lo que se intentó rescatar en este apartado son las críticas que Michel Henry realiza a la filosofía occidental en general y a la fenomenología en particular cuya consecuencia más

grande fue el olvido de la vida como auto-afección absoluta. Esto nos lleva a postular una teoría que intenta pensar la vida no ya desde la exterioridad sino a partir de una interioridad radical e inmanente.

La dimensión auto-afectiva de la vida

La vida es algo que no se puede ver ni tocar, sin embargo sí es algo que se puede sentir. Esta sería básicamente la tesis de Michel Henry, contada a grosso modo. En esta sección nos adentraremos, en primer lugar, en los conceptos de auto-afección, afectividad e inmanencia que son, por un lado, la esencia de la vida, y por el otro, sus características más fundamentales. Luego expondremos brevemente en qué consistió la crítica del sujeto, para llegar a la postura de Descartes según la cual existe un modo de concebir al sujeto sin la representación y, por lo tanto, la objetivación y la exterioridad del mismo. Por último, destacaremos la distinción entre afectividad y sentimientos, como dos esferas distintas aunque de alguna manera conectadas.

Michel Henry dice en su artículo “Qué es aquello que llamamos vida” que “Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás” (Henry, 2016, p. 26). En este sentido, el filósofo francés rechaza poner la vida como exterioridad para su estudio porque de lo que aquí se trata es de una interioridad sumamente radical. Más precisamente, Henry la denomina como una *inmanencia radical* en el sentido de que excluye toda exterioridad, no es del orden de lo visible y, además, su ser y su esencia se encuentra dentro de sí misma. Esto nos lleva a postular que la esencia de la vida, así entendida, es la auto-afección. Esto significa que ella es una pura experiencia de sí y se caracteriza por el hecho de sentirse a sí misma. De aquí que el contenido que la vida recibe y que, a su vez, la afecta es ella misma, por lo tanto, no necesita de nada externo para llegar a ser. Como se puede ver, Henry considera a la vida como el primer surgimiento y manifestación de sí misma, independiente de todo mundo exterior o incluso de la sensibilidad. Sin embargo, ¿Qué pasa con el mundo? porque es un hecho que nos afecta y no podemos negarlo. Hay que tener en cuenta que la fenomenología de Henry está un paso atrás del aparecer de la exterioridad ya que para poder sentir es necesaria la sensibilidad pero para que ella sea posible se necesita de la auto-afección que nos abra al mundo.

Ahora nos adentraremos en la crítica del sujeto, el logro más acabado de la filosofía moderna a juicio de Henry. Esta crítica concibe al ser humano como una realidad superior cuyo privilegio resulta ser que todo ente y ser existe por y para él. En otras palabras, el sujeto se concibe como la condición de posibilidad de toda experiencia y de todo aquello que es y puede llegar ser. Un ejemplo de esto la constituye Immanuel Kant con su “Yo pienso” el cual es identificado o equivalente a decir “Yo me represento que pienso”. Lo interesante de esta formulación es la representación ya que según Henry, el ser del sujeto se convierte en objeto de una representación y tal reducción resulta en una indigencia ontológica, ya que la categoría de ser se reemplaza por la de objeto. Todo lo cual nos lleva a afirmar que el sujeto solo puede ser concebido y estudiado en tanto representación, es decir, volvemos a referirnos al afuera y al mundo en tanto y en cuanto el sujeto se pone delante, es re-presentado y, por lo tanto, convertido en fenómeno. Ahora bien, Henry se pregunta si solo existe esta forma de concebir al sujeto. La respuesta es no y la encuentra en la obra de René Descartes titulada “Las pasiones del alma”:

(...) pero que no puede engañarse de la misma manera en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente. Así, a menudo cuando dormimos, e incluso a veces estando despiertos, imaginamos tan fuertemente ciertas cosas que creemos verlas ante nosotros, o sentir las en el cuerpo, aunque de ninguna manera estén en él; pero aunque estemos dormidos o soñemos, no podríamos sentirnos tristes, o conmovidos por ninguna otra pasión, si no fuera muy cierto que el alma tiene en sí esta pasión.²

En este pequeño fragmento del artículo XXVI del mencionado libro, Descartes resalta la efectividad de las pasiones, es decir, considera que las mismas son verdaderas sea que uno esté despierto o en sueños. En este sentido, Henry considera que este sentimiento al cual Descartes se refiere tiene la característica de no ser representado, es decir, no es puesto delante. Así, ya “escapamos” del sujeto concebido como representación. De esta manera, las pasiones son interpretadas por Henry como una identidad entre el ser y el sentimiento mismo. Es decir, las pasiones son el modo en que el ser se siente a sí mismo en tanto el ser se revela fenomenológicamente a través del sentimiento. En este sentido estamos en condiciones de afirmar que las pasiones representan un modo de la afectividad ajenas a cualquier exterioridad y se caracterizan por sufrirse a sí mismas. Esta última característica es muy importante ya que designa la primera determinación de la afectividad como sufrimiento. El

² Descartes, R. (1997). Las pasiones del alma. Editorial Tecnos. p. 94-95

mismo es interpretado por Henry como el elemento constitutivo de la esencia de la afectividad que anuncia la impotencia del sentimiento porque la vida (entendida como afectividad) no puede escaparse de sí misma. En este sentido, se trata de una inmanencia subjetiva que no puede separarse de sí, lo que se puede denominar como impotencia radical.

En el párrafo anterior nombramos a los sentimientos y es legítimo pensar que los mismos refieren a aquellos afectos conocidos por todos nosotros, como por ejemplo, la alegría, la tristeza, el enojo, entre otros. Y la realidad es que no o, mejor dicho, no es del todo así en la perspectiva henriana. Para aclarar esto, volvamos a remitirnos al concepto de afectividad planteado por este filósofo francés. Dijimos al respecto que este concepto se refiere a la dimensión autoafectiva de la vida, es decir, aquella capacidad que tiene la misma de experimentarse a sí misma interiormente, sin distancia alguna. Teniendo esto en cuenta, los sentimientos, en primera instancia, no están vinculados con nada exterior, esto si lo consideramos fenomenológicamente, ya que se refiere a una interioridad premundana, es decir, previa a la apertura del mundo. En este sentido, estamos ante un estudio que indaga sobre las condiciones de posibilidad de los sentimientos o, mejor dicho, una condición de posibilidad para que seamos seres afectivos. Ahora bien, ¿Cómo llegamos a experimentar los sentimientos tal cual los vivenciamos nosotros? La respuesta que nos otorga Henry es que para ello es necesario que estos sentimientos ontológicos o inmanentes se encuentren con una situación o un objeto mundano. Solo así, logramos obtener sentimientos determinados, aquellos que nosotros experimentamos en nuestra cotidianidad.

Esencia de la manifestación

En este último apartado, realizaremos un breve recorrido por el planteamiento fenomenológico de Henry, centrándonos en los conceptos de esencia, autoafección y afección. Tal como dijimos en el apartado anterior, la fenomenología de Michel Henry pretende fundar y fundamentar la originalidad de la manifestación, es decir, cómo aparece el aparecer mismo. De lo que se trata, entonces, es de dilucidar el aparecer puro que nada tiene que ver con la manifestación del mundo porque para que haya mundo es necesario primero que haya manifestación como tal. Se suma a esto que esta manifestación del aparecer está identificado con el ser ya que no es posible la existencia de ser alguno si previamente no se ha dado lugar al aparecer. La pregunta detrás de esto la formula Henry en los siguientes términos: ¿cómo se lleva a cabo la manifestación de la esencia?

La respuesta que da el filósofo francés es que la esencia se produce por medio de una retro-referencia a sí misma que le imprime su carácter activo porque la esencia se da a sí misma su propia manifestación, su propio aparecer. En este sentido, para que surja el aparecer es necesario primero que la esencia se manifieste a través de su retro-referencia a sí misma. Esta retro-referencia es definida, más adelante, como auto-afección, siendo ésta la posibilidad ontológica de la manifestación de la esencia. Ahora bien, ¿Cuál es la estructura ontológica interna de esta autoafección? Uno de sus componentes es la característica de recibirse a sí misma o también su carácter de receptividad. Esto significa que la fenomenología de Henry no busca interpretar la manifestación recurriendo a un ente material externo sino que se centra en el elemento ontológico puro. Dicho contenido ontológico puro es esta autodonación o auto-afección. De esta manera, el filósofo francés rehuye a la interpretación de la manifestación como representación, ya que no necesita nada más que de sí misma.

Una vez considerado lo anterior, estamos en condiciones de postular la definición que Michel Henry realiza sobre la afección: “Lo que denominamos afección, el surgimiento inmediato de un dato y, precisamente, su pre-donación pasiva (...) la reducimos a lo que en ella nos excita o nos afecta.” (Henry, 2015, p. 437). Entonces, la afección es previa o, más bien, independiente de la experiencia o del ente, y en este sentido podemos hablar de una afección pura. Por eso, la autoafección es comprendida y explicada como inmanencia ya que tiene la capacidad de afectarse a sí misma, es decir, es pasiva con respecto a su propio contenido ya que no requiere de nada externo o ajeno para ser. Se trata, por lo tanto, de la pasividad de la inmanencia.

Conclusión

Podemos preguntarnos por qué traer esta fenomenología de la vida como afectividad que propone Michel Henry. A mi juicio, considero que en ella se encuentra una riqueza muy importante que nos puede ayudar a ampliar la comprensión de lo humano al incorporar la dimensión afectiva desde una perspectiva fenomenológica. Recorriendo brevemente la historia de la filosofía, me atrevo a afirmar que ha predominado un afán de racionalidad que nos hizo perder lo que nos hace propiamente seres humanos y que son los sentimientos. Por eso, traer a escena esta fenomenología afectiva nos abre un punto de partida desde el cual indagar la afectividad, aquí presentada desde esta teoría filosófica en particular pero que en

trabajos futuros podemos enriquecer la investigación abriéndonos al mundo, algo con lo que sin duda Henry no estaría de acuerdo pero que me parece importante pesquisar. Me refiero al campo de los afectos empíricamente considerados. Con todo, la afectividad determinada por el filósofo francés como ese sentir constante que no puede distanciarse de sí mismo es sin lugar a dudas un descubrimiento que no puede ser pasado por alto. Así, cada vez que pensamos en qué es la vida, es bueno recordarla como esta afectividad pura.

Bibliografía

Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Editorial Tecnos.

Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Ediciones Sígueme.

Henry, M. (2016). *Qué es aquello que llamamos vida*. En *Fenomenología de la vida* (págs 19-35). Ediciones Ungs.

Henry, M. (2016). *La crítica del sujeto*. En *Fenomenología de la vida* (págs 37-48). Ediciones Ungs.

Mena Malet, P. (2018). *El pathos de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*.

Rodríguez Ballén, J. S. (2012). *El lenguaje fenomenológico de la afectividad en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad “a flor de piel”*. *Círculo latinoamericano de fenomenología*.

Szeftel, M. (2020). *Emociones, comunidad y cultura. Una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry*. *Revista Devenires*.

EL PENSAMIENTO DE LA IA, ENTRE LA SIMULACIÓN Y LA REALIDAD: REVISITANDO EL TEST DE TURING DESDE LA REPRESENTACIÓN CIENTÍFICA

Leandro Lema¹

Resumen: ¿Podemos considerar pensante a una 'máquina suprema'? Desde la publicación del texto de Turing en 1950, esto ha sido motivo de debate. Resumiendo su postura planteada en el artículo, podemos considerar que existe pensamiento si y sólo si las respuestas de una máquina y una persona son indistinguibles al conversar con ellas. En este contexto, la discusión parece llevarnos a un dilema: o aceptamos que las máquinas piensan (tal como lo sugiere Turing) o caemos en un solipsismo al apoyarnos en la existencia de procesos mentales, conciencia, etc. No obstante, deben aceptarse algunos presupuestos para que aceptemos la disyuntiva de Turing, los cuales no se encuentran del todo explicitados.

En esta presentación analizaremos la tesis polémica de Turing implementando algunas nociones propias de la filosofía de las ciencias. Más en particular, abordaremos la cuestión de si una máquina puede capturar los aspectos que consideramos “inteligentes” en el comportamiento de una persona y lo abordaremos desde las ideas trabajadas acerca de representación científica, sosteniendo que modelizar el comportamiento de un ser pensante no implica representar el pensamiento mismo (y mucho menos simularlo). Para ello reseñaremos las críticas que se le han hecho a la manera en la cuál Turing presenta el problema y objetaremos que su postura sólo puede ser aceptable si ignoramos que: 1) no toda alusión a los procesos mentales lleva a un solipsismo, 2) no debemos abstraernos de la biología por prejuicios metafísicos y 3) debemos abstenernos de hacer un salto injustificado de los epistemológico a lo ontológico. En ese sentido, la propuesta del trabajo será dar tres objeciones que, sin que se puedan acusar de solipsistas, puedan ser candidatas a debilitar la conclusión a la cual el autor parece llevarnos coaccionadamente.

“(…) imaginémonos que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, una vez dentro, no hallaremos sino piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción.” (Leibniz, 1981, p. 87).

Introducción

Desde la publicación de *Computing machinery and intelligence* por parte de Alan Turing (1950), ha corrido bastante tinta acerca de los problemas allí planteados.

¹ Leandro Lema. Profesor de Filosofía por el IES^o1 "Alicia Moreau de Justo".

Muchas de las aristas de las interrogantes esbozadas derivan en el problema de si es posible que una máquina piense. El autor se encarga de exponer en el artículo las principales objeciones que pueden ser sobrepuestas a la tesis que allí defiende, ofreciendo respuestas ante ellas. Gran parte de la literatura se ha encargado de sofisticar las críticas y de introducir nuevos conceptos, de tal manera que puedan sortear las perspicaces respuestas de Turing. Por otra parte, los esporádicos y numerosos avances tecnológicos que se han hecho en diversas líneas de investigación dentro de la computación también han dado como resultado la reavivación del debate. No obstante, todo esto no desemboca en un escenario claro sino que, por el contrario, las opiniones siguen divididas en torno a algunos de los puntos centrales presentados en dicho trabajo.

En el mencionado artículo, Turing nos propone imaginarnos una situación lúdica llamada “el juego de la imitación”. A diferencia de su versión clásica, que consiste en un jurado que intenta adivinar a través de un carteo con preguntas y respuestas cuál es el hombre y cuál es la mujer, la versión de Turing consiste en testear si una máquina podría hacerse pasar por una persona en dicho juego y no ser descubierta en una gran cantidad de casos. Dicho experimento mental², según Turing, permite reemplazar el problema acerca de si las máquinas pueden o no pensar. Tal como sostiene al inicio del artículo, esta pregunta nos llevaría a discusiones filosóficas interminables; sin más, primero habría que esclarecer conceptos como “pensamiento”, “pensar” y “humano”, etc., los cuales, a la fecha, no tienen un significado consensuado.. Hay aquí un conductismo metodológico³ que como estrategia reduce la cuestión a sus aspectos externos, observables y hasta medibles, preguntando si, bajo ciertas condiciones, se pueden distinguir las respuestas ofrecidas por una máquina de las de un humano. Si como evaluadores intentamos discernir la naturaleza de nuestro interlocutor y sólo acertamos nuestra respuesta con una probabilidad inferior al 70%, entonces tenemos un hecho que es decisivo para el problema sobre la posibilidad de que las máquinas efectivamente piensen.

De esta forma, demarca las reglas precisas de discusión que posteriormente va a seguir en su artículo y dedica únicamente la primera parte a definir el único término ambiguo que figura en la pregunta: “máquina”. Para los fines propuestos por el autor,

² Evitaremos aquí la discusión sobre si es o no el test de Turing un experimento mental. Para un tratamiento de este test como experimento mental véase Gonçalves (2023).

³ El conductismo metodológico suspende el juicio sobre los fenómenos mentales y se centra en los inputs y outputs del fenómeno estudiado (i.e. la conducta). Esta posición hay que distinguirla del conductismo lógico que reduce la naturaleza de lo mental a la conducta. Véase Searle (2004) pp. 51-52.

podemos entender a la máquina como la representación abstracta de un dispositivo que opera mecánicamente sobre una cinta con ceros y unos (leyendo y escribiendo) siendo capaz de seguir un programa de instrucciones determinado que le dice cómo actuar ante ciertos patrones y donde recurre a cierto backup de información que podríamos llamar “memoria”.

El comportamiento humano es totalmente describible, lo que nos permite elaborar un modelo que pueda ser formulado en el lenguaje discreto de las máquinas. Puede entonces construirse a partir de él un programa que simule ese comportamiento inteligente. En caso de que no pueda describirse (y, por lo tanto, generar un programa que lo simule), será ininteligible, lo cual sería absurdo.

Esto parece llevarnos a una encrucijada: dado que parece razonable aceptar que una máquina puede pasar el test de Turing (algo que, frente al avance de la IA, es hoy en día más aceptable), o bien aceptamos el conductismo metodológico, aceptando con ello que las máquinas piensan, o bien rechazamos que las máquinas piensen, aduciendo que existen entidades mentales que se conocen por experiencia interna directa (como la conciencia, el alma o los sentimientos), lo cual podría llevarnos a un solipsismo indeseable. Dicho de forma más sencilla: o bien aceptamos, con Turing, que las máquinas piensan, o bien rechazamos esta idea, lo que nos llevaría a posturas metafísicamente problemáticas y solipsistas.⁴

En este trabajo defenderemos que detrás del planteamiento de Turing hay algunos presupuestos metafísicos problemáticos que no se encuentran formulados explícitamente pero que sin ellos, no es necesario que caigamos en el dilema anteriormente planteado.

En la segunda sección presentaremos estos argumentos en tres subsecciones distintas. En la primera expondremos que Turing descarta los hechos psíquicos por una epistemología dualista no explicitada según la cual podemos tener conocimiento de los procesos mentales únicamente de manera interna, es decir, todo lo que se funde sobre aquellos recae en un solipsismo. En la segunda subsección mostraremos que en el fondo del planteo subsiste también una metafísica dualista que nos lleva a descartar a los hechos biológicos de nuestra consideración. Finalmente, partiendo de algunas ideas

⁴ También se puede aceptar el conductismo metodológico (planteando los problemas y las soluciones en términos de relaciones y procesos puramente externos) ofreciendo distintos criterios. En esta línea se han intentado establecer nuevos test, ya que se ha considerado que el test original era muy permisivo o muy estrecho, algunos ejemplos de ellos son el Test total (Harnad, 1989) o el Test de Lovelace (Bringsjord, Bello y Ferrucci, 2001). No obstante, el dilema también puede ser replanteado para los test alternativos.

entorno a la representación científica, abordaremos la cuestión de si una máquina puede capturar los aspectos que consideramos “inteligentes” en el comportamiento de una persona, sosteniendo que modelizar el comportamiento de un ser pensante no implica representar el pensamiento mismo (y mucho menos simularlo). En este sentido, existe en el planteo de Turing un salto injustificado del plano epistemológico al ontológico.

Si las objeciones son correctas, deberíamos poder debilitar la conclusión a la cual el autor parece llevarnos necesariamente sin que por ello se nos pueda adjudicar un solipsismo.

Mentes, comportamientos y modelos

Antes de discutir las consecuencias que se pueden extraer del test de Turing, debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es lo que está en discusión.

En primer lugar, la literatura aborda desde el texto dos tesis distintas, a saber: *the turing test claim* y el *the thinking machine claim*⁵. Mientras que la primera de estas tesis afirma que del hecho de que una máquina pase el test de Turing se desprenden consecuencias relevantes para el problema de si dicha máquina piensa o no, la segunda sólo sostiene que podemos concebir una máquina que pase dicho test.

Aquí nos centraremos únicamente en la primera tesis, rechazando la idea de que debemos renunciar al externalismo para negar *the turing test claim*.

Por otro lado, aceptando que el test de Turing es relevante para el problema de si hay o no pensamiento en una máquina, las interpretaciones sobre sus consecuencias varían. Esquemáticamente, podemos ordenarlas del siguiente modo: a) Es condición necesaria y suficiente que una máquina pase el test para que ella sea pensante (i.e., estamos justificados racionalmente a creer que una máquina piensa en caso de que pase el test, y que si algo piensa, debería pasarlo también); b) es condición suficiente que una máquina pase el test para que se le atribuya inteligencia; y c) el porcentaje de casos con los que una máquina pasa el test aumenta nuestra confianza en que dicha máquina es pensante.⁶

⁵ Tomo aquí la distinción ofrecida por Oppy (2017).

⁶ Por fines expositivos variamos sutilmente la clasificación ofrecida por Oppy (2017). Allí se encontrará una taxonomía mucho más precisa de las distintas interpretaciones que parecen estar presupuestas en las objeciones que se le plantea a *the turing test claim*.

Aquí discutiremos con el texto restringiéndonos a la primera interpretación, la cual, no sólo nos parece la más filosóficamente interesante para poner en disputa, sino que parece ser la más apegada al artículo de Turing (1950). No obstante, intentaremos negar que pasar el test de Turing sea condición necesaria o suficiente para el pensamiento (por lo cual rechazaremos la segunda interpretación) e intentaremos argumentar que no existe una conexión directa entre pasar el test de Turing y la existencia de pensamiento, hay un brecha que impide hacer inferencias de una esfera a la otra.

Procesos mentales como entidades inobservables

Turing (1950), basándose en un comentario de Jefferson, presenta el argumento desde la conciencia. Según este, para afirmar que una máquina piensa, se requiere un correlato vivencial de las actividades que se están evaluando. Por ejemplo, incluso si una máquina escribe un soneto, no podremos sostener sin más que piensa, dado que tendría también que sentir lo que está escribiendo en él. Turing reduce esto a una formulación extrema donde solo podemos saber que la máquina piensa si: a) somos la máquina, y b) vivenciamos nuestro pensamiento; lo cual nos conduce a un solipsismo. Sin embargo, esta implicación no es del todo evidente. La reducción de la alusión a todo proceso mental a una constatación interna se deriva de una epistemología dualista donde los procesos mentales son internos, cualitativos y subjetivamente conocidos⁷, mientras que la conducta puede ser descrita externa y cuantitativamente mediante la observación y la medición.

Esto olvida que los procesos mentales son otra de las tantas entidades inobservables postuladas por nuestras mejores teorías científicas, independientemente de la discusión de si son concretas o no. En una teoría de psicología, las entidades mentales (tales como sentimientos o voliciones) pueden aparecer como entidades externamente descritas, las cuales son postuladas para explicar de manera eficaz cierto rango de fenómenos que exceden un mero comportamiento puntual como “escribir un soneto”, “formular una cuenta matemática”. El conocimiento psicológico puede

⁷ Se puede decir que son conocidos únicamente por lo que Russell (1994) denomina *acquaintance knowledge* (pp. 200-221).

describir relaciones y propiedades estructurales rechazando la introspección como método predilecto, lo cual evita la caída en un solipsismo.

Esto no sucede con las máquinas, dado que podemos explicar su comportamiento sin necesidad de postular la existencia (metafísicamente inflacionaria) de entidades mentales.

En última instancia, Turing intenta justificar que, si tenemos la “convención educada” de entender que cierto tipo de evidencia de comportamiento implica la existencia de pensamiento (a menos que seamos unos solipsistas irrespetuosos), la máquina puede cumplirla sin ningún tipo de problema y, por lo tanto, se reconocida como pensante. En la siguiente subsección veremos que este último punto es problemático.

Hormonas, impulsos eléctricos y litio

Cuando se asume, en resumidas cuentas, que tenemos la misma evidencia para postular la existencia de pensamiento en máquinas y en personas, se presupone implícitamente que la única evidencia relevante para determinar si alguien piensa es observar su respuesta ante un estímulo. Existe un *input* A que ingresa en una caja negra de procesos (ya sea una máquina o una persona) y un *output* B. Sin embargo, la elección de qué se incluye en esa caja negra es sumamente arbitraria. Los aspectos biológicos y químicos son completamente abstraídos; no se le está permitido al entrevistador saber si está interactuando con un sistema de cableado electrónico⁸ o con un conjunto de hormonas, células e impulsos eléctricos.

No podemos observar directamente a una entidad pensando, sino que interpretamos su comportamiento como el de un ser pensante. La inferencia que se produce en el “ver como un ser pensante” parte de la conjunción de las observaciones del comportamiento junto a teorías científicas que introducen elementos fisiológicos y bioquímicos como factores causalmente relevantes. Es por esto que para juzgar como pensante a una persona o a una máquina no está aquella *paridad evidencial* de la que

⁸ O con un dispositivo tan inteligente como una cafetera, como en el caso de *Blockhead* de Ned Block (1981), donde una entidad puede pasar el test de Turing a través de mecanismos sumamente elementales de procesamiento sin que haya proceso mental alguno. Se puede plantear la objeción de que una versión “mecánica” de *Blockhead* no es físicamente posible debido a tal o cual limitación física. No obstante, sigue siendo sumamente pertinente que, como experimento mental, sea persuasivo para inclinarnos a rechazar la adjudicación de procesos mentales por el solo hecho de tener respuestas coherentes frente a estímulos.

hablábamos en un principio, incluso cuando den las mismas respuestas frente a un cierto estímulo.

Dentro de la ciencia, se considera causalmente relevantes a los procesos químicos, anatómicos, fisiológicos que podemos ver en una persona pensante. Las explicaciones intrínsecas (i.e. las que incluyen solamente elementos causalmente relevantes para con el *explanandum*) postuladas por nuestras mejores teorías no hacen referencia únicamente al output e input informacional. Es arbitrario circunscribirse a un rango de fenómenos (como las respuestas frente a estímulos) y afirmar que, si estos son indiscernibles, también lo son sus causas (en este caso, el pensamiento). Inclusive siendo escépticos en relación a lo inobservable, podemos distinguir dos modelos aún cuando sean empíricamente equivalentes, no basta con que la evidencia se adecúe a ambos.

La exclusión de todos esos procesos causalmente relevantes solo se podría aceptar si se partiera del prejuicio de que la inteligencia concierne únicamente al procesamiento de información, es decir, que se trata de un conjunto de cualidades puramente formales. Es en este sentido que Searle (2004, pp. 48-49) acusa a Turing de un dualismo metafísico que asigna a la inteligencia un carácter formal y abstracto, eludiendo lo material. Hay aquí un cartesianismo que separa completamente la inteligencia y la corporalidad, o, al menos, permite tratar el comportamiento inteligente como un elemento completamente cognoscible con independencia del sustrato material que lo fundamenta.

Algunas distinciones útiles

Un tercer problema que surge con el texto de Turing es que, aún si nos focalizamos en elementos concretos puramente formales y descartamos los aspectos biológicos, chocamos con la dificultad de que “pensante” va a seguir portando un sentido equívoco cuando se utilice para referirse a una máquina.

Hay una distancia insalvable entre el concepto de 'pensar' aplicado a una máquina y 'pensar' en el ser humano. Esta identificación implica, como veremos, un salto del plano epistemológico al ontológico. Veamos de manera detallada los pasos que se van salteando para hacer la identificación entre ambas esferas. Tomemos de referencia para desandar este sendero la formulación de Copeland (2003) “Nuestro

problema es, entonces, cómo programar una máquina para imitar al cerebro, o si lo pudiésemos expresar de una manera más breve y menos rigurosa, para que piense” (p. 11).

Para empezar, es necesario distinguir que lo que se quiere realizar no es imitar el pensamiento, sino los *comportamientos que se producen a partir de procesos que involucran pensamiento*. El pensamiento ajeno es inaccesible para nosotros de manera directa, por lo cual intentamos replicar mediante una máquina ciertos aspectos formales (dado que elementos biológicos y químicos fueron descartados por Turing, como señalamos más arriba) que identificamos en los efectos observables que reconocemos como propios de un ser pensante. Por tanto, considerar 'pensante' a algo que únicamente reproduce un intercambio informacional similar al de un ser humano presenta dificultades. Esto se debe a la distancia entre lo que se quiere replicar (el pensamiento) y lo que es efectivamente copiado (el comportamiento).

En segundo término, la máquina mentada por Turing no imita de manera directa el comportamiento de una persona, sino el *modelo de datos generado a partir de la conducta de una persona*. Precisamente, para Turing la condición para que la máquina pueda realizar las acciones tal como lo haría una persona es que sea posible describirlo e introducirlo en un lenguaje discreto. Obviando las cuestiones acerca de si un cerebro actúa de manera continua y no discreta (ante la cual Turing mismo esboza una respuesta), debemos ver la dificultad que representa decir que la máquina imita el comportamiento de otro ser. Para ello es necesario crear un modelo de datos que estructure las distintas descripciones que podemos hacer del comportamiento de una persona pensante. De este proceso se obtiene un producto que, a lo sumo, son un conjunto de puras descripciones, no con el sistema de comportamiento que se busca representar. La descriptibilidad es condición de cualquier fenómeno desde el punto de vista científico; sin embargo, la descripción no es el fenómeno mismo, y menos lo será el modelo que construyamos partiendo de ella. Siguiendo el ejemplo de Andrés Martín (2008), hay un abismo entre el movimiento de los planetas y las reglas que lo describen. Pensar que porque existe una relación de isomorfía entre las propiedades o relaciones de ambos, debemos suponer la misma causa (pensamientos, voliciones, etc.), carece de fundamentos. A la complejidad de reglas, variables y procesos que envuelven el “Hola” de una IA se le contrapone la simplicidad con la que un niño saluda a la mañana. Es un error pensar que al agregar más información se está más cerca de lo real. De esto no se desprende que no sea complejo el sistema neuronal que tenemos equipado

biológicamente, sino que simplemente se señala la distancia que hay entre la reacción espontánea y el vasto procesamiento que, para volverse más exacto, necesita aumentar exponencialmente su complejidad y caudal de información. Además dentro del modelo habrá idealizaciones que no se pueden eliminar con un simple proceso de “desidealización”,⁹ mediante el mero agregado de “información”.

En tercer lugar, aún cuando los modelos que construye el científico puedan ser útiles para tratar con el mundo, existe una distancia insalvable entre dichas representaciones científicas y una simulación real de aquello que se intenta replicar. Siguiendo a Searle (1994), una simulación sobre la lluvia no moja, no sería la tormenta misma¹⁰. Retomando el primer punto marcado, con menos razón podríamos construir el agua basándonos en un modelo acerca de cómo luce el agua. Hay una diferencia entre *simular* y *replicar* un fenómeno físico, en este caso, el comportamiento humano.

Por último, lo que está replicando el modelo construido no es el comportamiento de un ser pensante, sino que reproduce nuestra facultad para distinguirlo. ¿Es necesario que un ser pase el Test de Turing para poder ser considerado pensante? Hayes y Ford (1995) critican el test diciendo que no se aplica a inteligencias no humanas (sean inferiores, superiores o diferentes). El test presentado por Turing ni siquiera sirve inequívocamente para identificar inteligencias, no es condición necesaria de inteligencia el que una entidad pase el test. Tal como señalan Hayes y Ford (1995) “El test de Turing es en realidad una prueba de la capacidad de la especie humana para distinguir a sus miembros de los impostores humanos.”.

Esto nos deja en un terreno aún más pantanoso para afirmar que las máquinas pueden pensar, dado que el test de Turing es relativo a las virtudes epistémicas que tienen los agentes para discernir los comportamientos de su misma especie. Si pensante es una categoría que refiere a algo real, debe ser independiente de la capacidad cognoscitiva y evidencial de los entrevistados. Sería absurdo intentar determinar si algo está imantado a partir de los juicios de los observadores acerca de si ven que se comporta de la misma manera que algo imantado, menos aún si excluimos de nuestra consideración información relevante sobre el fenómeno. Además, así como es gradual la

⁹ Morrison (1999) ha demostrado que los modelos idealizados no son casos límites de la realidad que basta con “agregarle” información para “acercarlos” a la realidad.

¹⁰ “(...) nadie supone que una simulación computarizada de una tormenta nos mojará a todos, o que una simulación computarizada de un fuego pueda incendiar una casa. ¿Por qué demonios habría de suponer cualquiera en sus cabales que una simulación computacional de procesos mentales tiene de hecho procesos mentales?” (Searle, 1994, pp. 37-38).

capacidad de discernir entre una máquina y una persona, sería absurdo suponer que también lo es la cuestión de hecho de si existe o no pensamiento maquinal.

Todo esto parece señalar que, tal como afirma Gonzalez (2007), en Turing existe una confusión entre el plano epistemológico y el plano ontológico. Según lo que hemos visto, de una consideración acerca de un hecho se salta hacia una afirmación ontológica sobre el hecho en sí, apoyándola, en última instancia, en nuestra capacidad subjetiva de discernimiento. Es por esto que no importa la distancia que hay entre un modelo y una réplica, entre la representación y lo representado (el comportamiento), y entre lo representado y aquello que causa lo representado (el pensamiento). Lo que se aniquila, finalmente, es la distancia entre lo conocido y lo existente; se achica el mundo a lo conocido. Hay un conductismo, no solamente metodológico, sino también lógico, donde se reduce no solamente se reduce los estados mentales a meras disposiciones de comportamiento como estrategia metodológica para enfrentar el problema de si las máquinas piensan, sino que dicha reducción se afirma de hecho.

Siguiendo el experimento de la habitación china de Searle (1994)¹¹ y el blockhead de Ned Block (1981), es intuitivo pensar en la posibilidad de una máquina que pase dicho test y que, sin embargo, no piense. Pasar el test ni es condición necesaria, ni es condición suficiente de pensamiento. Como hemos argumentado a lo largo de esta sección, tampoco sirve para hacer inferencias sobre la existencia o no de pensamiento.

Conclusión

Luego de algunas distinciones, señalar algunos presupuestos implícitos y tratar con cuidado ciertas cuestiones, es patente que pasar el test de Turing no es una condición ni suficiente ni necesaria para considerar a algo como pensante. El test parece traficar una serie de supuestos que difícilmente son aceptables: en primer lugar, no es tan sencillo asumir que la única manera de hablar de procesos mentales sea mediante la experiencia interna que tenemos de ellos. Los psicólogos, por ejemplo, han desarrollado

¹¹ El experimento mental de la habitación china de Searle (1994) plantea la situación de un individuo encerrado en una habitación junto a un manual en español que indica que signo se debe contestar frente a un signo entrante. Aquí es intuitiva la idea de que el sujeto, sin comprender absolutamente nada de chino, puede responder de manera coherente a los signos chinos que se le van depositando, tal como lo haría una máquina que no “comprende” todo aquello que está en su comportamiento.

teorías robustas sobre los procesos mentales sin necesidad de recurrir exclusivamente a la introspección.

En segundo lugar, tampoco resulta evidente que debamos aceptar un dualismo metafísico que atribuya a la inteligencia propiedades exclusivamente “formales” y “estructurales” de la conducta, reduciendo la materia a un mero medio instrumental para lograr tales fines. Separar los mecanismos (ya sean biológicos, psicoquímicos o mecánicos) al considerar si algo piensa o no es, cuanto menos, cuestionable.

En tercer lugar, en la historia de la filosofía suelen ser problemáticos los saltos del ámbito epistemológico al ontológico, el caso de Turing no es una excepción. Para que tenga sentido pasar de una a otra esfera, es necesario obviar o simplificar numerosos elementos que, sin embargo, son fundamentales para el análisis.

El dilema según el cual debemos aceptar que las máquinas piensan o asumir una posición solipsista surge únicamente si aceptamos varios supuestos discutibles: que el pensamiento es una propiedad puramente formal desligada de la materia; que solo se accede a él mediante la experiencia introspectiva directa; y que podemos ignorar la brecha entre considerar a algo como pensante y que realmente lo sea.

El test de Turing no solo sigue siendo enriquecedor para explorar los límites y alcances de la inteligencia artificial, sino que sigue planteando interrogantes sumamente profundos en campos como la Filosofía de la Mente. La gran variedad de distinciones, argumentos y conceptos que pueden ser usados para disolver esta cuestión sólo muestra el gran legado que ha dejado Turing y lo espinoso que puede ser dar una respuesta razonable hacia la pregunta (aparentemente simple) de si debo considerar que una máquina igual de compleja que una cafetera piensa solo porque logra replicar la secuencia del comportamiento humano.

Bibliografía:

Block, N. (1981). Psychologism and behaviorism. *Philosophical Review*, 90(1), 5–43.

Bringsjord, S., Bello, P., & Ferrucci, D. (2001). Creativity, the Turing Test, and the (better) Lovelace Test. *Minds and Machines*, 11(1), 3–27.

Copeland, B. J. (2003). The Turing Test. En J. H. Moor (Ed.), *The Turing Test: The elusive standard of artificial intelligence* (pp. 1–21). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

González, R. (2007). El test de Turing: Dos mitos, un dogma. *Revista de Filosofía*, 63(1), 37–53.

Gonçalves, B. (2023). The Turing Test is a thought experiment. *Minds and Machines*, 33(1), 1–31.

Harnad, S. (1989). Minds, machines and Searle. *Journal of Theoretical and Experimental Artificial Intelligence*, 1(1), 5–25.

Hayes, P., & Ford, K. (1995). Turing Test considered harmful. En *Proceedings of the International Joint Conference on Artificial Intelligence (IJCAI-95)* (Vol. 1, pp. 972–977).

Leibniz, G. W. (1981). *Monadología* (A. E. Trueba, Trad.). Oviedo: Pentalfa Ediciones.

Martín, A. (2008). Sobre la discusión en torno a la mente y la inteligencia artificial. *Estudios de Epistemología*, 6(1), 56–64.

Morrison, M. (1999). Models as autonomous agents. En M. Morgan & M. Morrison (Eds.), *Models as mediators: Perspectives on natural and social science* (pp. 38–65). Cambridge: Cambridge University Press.

Oppy, G. R. (2017). Turing Test. En *Oxford bibliographies in philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/obo/9780195396577-0162>

Russell, B. (1994). *Mysticism and logic*. New York: Routledge.

Searle, J. (1994). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Searle, J. (2004). *Mind: A brief introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Turing, A. (2010). Maquinaria computacional e inteligencia. En J. Haugeland (Ed.), *Mind design II: Philosophy, psychology, artificial intelligence* (2.^a ed., pp. 29–62). Cambridge, MA: MIT Press. (Trabajo original publicado en 1950).

EL PUEBLO DÓNDE ESTÁ. SHAKESPEARE Y LAS MULTITUDES

Lucas Franco¹

Introducción

Los dramas históricos shakespearianos, escritos durante los últimos años del reinado isabelino, manifiestan la conciencia que William Shakespeare tuvo respecto al tiempo en que vivió. El período representado bajo el llamado “ciclo histórico inglés” inicia con el rey Ricardo II (1377-1399) y finaliza con Enrique VIII (1509-1547). Esta porción de años debemos analizarlos bajo la sombra que produjo la Guerra de las Rosas (1455-1487), acontecimiento que significó las luchas internas entre las distintas dinastías que tenían su origen común en la casa Plantagenet y que se pretendían herederos legítimos de Eduardo III. Este conflicto entre los Lancaster y los York no hizo otra cosa que darle forma y vida al moderno Estado inglés, cuya afirmación vino a suprimir y dejar en el pasado la vieja lógica de los reyes medievales.

Andreu Jaume, quien edita e introduce los dramas históricos, indica que durante el reinado de Isabel I (1558-1603) existió una fuerte necesidad de establecer un relato nacional, una historia que representara la identidad inglesa y los distintos acontecimientos que la forjaron. En este contexto, Jaume señala que “(f)ue la necesidad de dotarse de una épica propia, frecuente en el despuntar de las naciones, lo que animó, en la corte de Enrique VIII y después de Isabel I, a la compilación de crónicas de hechos” (2016: 25). De manera que en los anaqueles de Shakespeare estaban estos textos de crónicas que habrán sido abordadas bajo el impulso de estudiar y retratar a parte de la historia inglesa. Además de ser un agudo observador de la naturaleza humana, Shakespeare fue también un sutil estudioso de la conciencia histórica de los pueblos, y supo reconocer los elementos que moldearon parte de la identidad de su época.

Creemos que Shakespeare narra en estos dramas el proceso histórico de consolidación del Estado inglés moderno, que surgió como resultado de la superación de la lógica medieval. La idea de una única soberanía, aquella que permite la consolidación de una identidad nacional que supere a las castas medievales, paso por el desenvolvimiento de una dolorosa historia, que es la que en parte representa la pieza

¹Lucas Franco. Profesor Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

que aquí analizaremos: *Enrique VI, segunda parte* (1591). La consolidación del Estado moderno inglés se da, entre otros elementos, por el lugar de reconocimiento que comienza a tener el pueblo, vocablo cuanto menos polisémico. Es por eso que hemos elegido esta pieza en particular: en ella tenemos un conjunto de escenas que retratan el problema de cómo tomar a las multitudes en su lucha por ser reconocidas bajo una única identidad que las amalgame. Pero hay más: aparece la figura de Jack Cade, una suerte de líder popular que se arroga cierta capacidad de conducción de las “clases bajas” del reino, enfrentándolas al poder real.

Dicho eso, intentaremos ver el modo en que el Bardo representa y pone en escena a las muchedumbres del reino y, a su vez, tratar de pensarlas en su posibilidad de consolidarse como pueblo con una única identidad. El rol de Cade es significativo al respecto: él pretende construir la identidad de la multitud en oposición a las clases altas y los letrados, aquellos que no representan su espíritu nacional. Sin embargo, la tesis que opera como trasfondo de nuestra hipótesis es que Shakespeare anuncia ciertas ideas que luego serán tematizadas por la tradición filosófica moderna, especialmente por Thomas Hobbes quien, bajo los avatares de la Guerra Civil inglesa, llevó adelante, con otro registro y bajo otro lenguaje, el problema de la formación del Estado y del lugar que ocupan –o que deberían ocupar en él– las multitudes.

Pueblo y multitud

Enrique VI, segunda parte, es una pieza esencialmente política. En ella podemos ver el desarrollo de alianzas, conjuras, lealtades y engaños entre las familias York y Lancaster. El juego político lo ejercen turbias subjetividades en el marco de una historia vieja que se está yendo y una nueva que está llegando. Las traiciones y las luchas por el poder desencadenarán la caída de Enrique VI, la llegada al trono de la casa York y la coronación de Ricardo III. No obstante, el argumento de la obra ofrece como rasgo distintivo el levantamiento popular liderado por Jack Cade, apoyado por la familia York para la búsqueda del derrocamiento de Enrique. La multitud que había logrado consustanciar Enrique V –padre y antecesor de Enrique VI–, logra meterse en los procesos históricos irguiéndose –hambrienta– en revueltas y escaramuzas bajo la guía del líder popular. Por eso es Cade quien toma el centro de la escena.

Si observamos algunos de los pasajes que retratan la identidad de la multitud, encontraremos la construcción de una consideración peyorativa respecto a su imagen:

GLOUCESTER: Dulce Nell, mal podría tu alma noble resistir
al pueblo (*people*) abyecto mirándote a la cara,
riendo de tu desgracia con ojos de envidia
que antes seguían tu soberbia carroza
cuando pasabas en triunfo por la calle.

[...]

DUQUESA DE GLOUCESTER: ¡Ve cómo miran!
¡Cómo la inconstante chusma (*multitude*) me señala,
y asiente, y arroja sus ojos sobre ti! (2.4.10-4 y 20-2)².

Aquí vemos al pueblo (*people*) como una “multitud inconstante” (*giddy multitude*). Su identidad es retratada bajo la caricatura de la horda, la muchedumbre y el gentío inestable. Pero también, la identidad que amalgama a las multitudes se encuentra dislocada ya que, por un lado, el rey no puede contenerlas bajo su gobierno y, por el otro, se encuentran tironeadas por la figura de un líder que busca abrazarlas. En definitiva, en el problema de la construcción de la identidad política, se manifiesta aquella vieja disyuntiva entre *multitud* y *pueblo*, posible de ser remontada hasta las raíces mismas del pensamiento político del Renacimiento y la temprana modernidad.

Enrique VI, entonces, deja en claro que mientras que puertas para adentro, en la Corte y los palacios, reinan los juegos estratégicos de poder diagramados bajo una serie de complots y de conjuras, afuera y bajo el mando de Cade, la multitud comienza a movilizarse tras el surco de la rebeldía pasional y la arremetida violenta, guiados por la emergente figura de un líder popular:

BEVIS: Te digo: Jack Cade el costurero quiere vestir al mundo, y
cambiarlo, y ponerle una tela nueva.

HOLLAND: La necesita, pues no tiene ropa. Creo que Inglaterra nunca
volvió a ser feliz desde que aparecieron los señores.

BEVIS: ¡Ah, tiempo miserable! No se toma en cuenta la virtud de los

² Las referencias en español de la pieza serán tomadas de la traducción de Roberto Appratto (en Shakespeare, 2016). Las referencias de líneas y la estructura de los diálogos, de la muy cuidada edición de Dover Wilson (en Shakespeare, 2009).

artesanos (4.2.4-11).

La imagen de una multitud desnuda, sin ropas, buscando o aceptando a alguien que la vista, es considerable. No solo manifiesta una condición de desolación, abandono y fragilidad, también es la metáfora perfecta de la búsqueda y la aceptación de líderes, tanto como de la imposición de poderes por parte de un soberano. Pareciera ser que la multitud se constituye como pueblo solo cuando alguien desde afuera logra vestirla con una identidad que la identifique.

Así, la multitud desnuda aparece como un rejunte de subjetividades que precisan ser vestidas. Es Cade quien, con su cruzada contra los señores, logra captar su atención a través de su retórica y su involucramiento discursivo. Él crea una imagen negativa del señorío real y de los doctos, afirmando su propia identidad con las multitudes, con sus costumbres y sus cualidades:

CADE: Y los que aman al pueblo (*commons*), vengan conmigo.

Demuestren ahora que son hombres; es por la libertad.

No dejaremos ni un señor, ni un caballero:

perdonaremos sólo a los que usan zapatos claveteados,

pues son hombres honestos, laboriosos,

que quieren, si se atreven, estar de nuestro lado (4.2.179-84).

En definitiva, hay una franca distancia entre ambos sectores de la sociedad, y cada una habita una parte de la misma realidad política. Esa distancia queda establecida a partir de ciertos rasgos o distinciones que brindan identidad y pertenencia. Tal y como manifiesta Cade, “Nuestro orden es estar desordenados” (4.2.186-7). En este sentido, la multitud desnuda no tiene una identidad directa con el rey que los gobierna, pero –como veremos– tampoco terminarán de identificarse con Cade, personaje intempestivo que no logrará consolidar sus pretensiones de ser, a la vez, líder y guía en su cruzada contra el reino.

Pueblo y Estado

La forma en que Shakespeare retrata a la multitud responde en gran medida a su coyuntura, a las formas que había de ejercer el poder y a ciertos criterios de representación. Respecto de esta mirada “negativa”, creemos que el poeta anuncia lo que años después tematizará Thomas Hobbes en su búsqueda por pensar la emergencia del sujeto político moderno³. En este sentido, el filósofo pone el foco en el mismo problema que Shakespeare y, aunque por caminos distintos, llega a conclusiones similares. De acuerdo a esto, Hobbes sostiene en *De Cive* que

una multitud (*multitude*) no es una persona natural. Pero si esa misma multitud contrata entre sí que la voluntad de un hombre, o la coincidencia de voluntades de la mayor parte, sea tomada como voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona [...] y entonces se la llama «pueblo» (*people*) (2000: 122).

Es decir, la multitud, en tanto que conjunto atómico de individualidades dispersas, no constituye para Hobbes al pueblo unido bajo la imagen de una persona natural⁴. Solo una vez que se haya consumado el contrato y las voluntades de esa multitud se identifiquen en una única voluntad integrada en la figura del soberano, hará aparición el pueblo en tanto que estará sometido al pacto y a las leyes.

Hobbes sostiene que el pueblo es un *uno, único e identificable*, al que puede atribuírsele una voluntad común y una acción respectiva. La multitud, en cambio, es un reunte desperdigado de subjetividades imposible de identificarlas bajo una única voluntad. Sin embargo, es a través del acto del pacto que esa multitud se convierte en una unidad. O sea, a partir de haberse constituido el Estado civil (*Commonwealth*) por medio del pacto y del contrato, *la voluntad y el juicio del soberano se identifican con la voluntad y el juicio de los asociados*, aquellos que cedieron sus libertades a cambio de obtener una vida más armónica. Esto nos muestra la imposibilidad de adjudicarles acciones o propiedades a la multitud y sí al pueblo que ha pactado. Es por eso que, dice

³ Parte de esta hipótesis se inspira en el trabajo de Eduardo Rinesi (2011), quien sostiene que la política tiene en sí un núcleo trágico que la compone, y que detecta esta génesis del pensamiento moderno y su reflejo en el drama shakespeariano.

⁴ Será Baruch Spinoza quien sí resalte los valores de pensar a la multitud como un cuerpo político posibilitado de acción y voluntad propias: “el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente” (Spinoza, 1986: §7). Por caso, en su *Tratado político* prevalece la noción de multitud como elemento central que explica la soberanía: “el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud” (*ibid.*: §9). Para un interesante contrapunto entre Hobbes y Spinoza, se puede consultar, entre otros, a Paolo Virno (2003).

Hobbes, no hay pueblo sin Estado, y “(e)l pueblo es el que manda, sea cual sea el tipo de gobierno” (*ibid.*: 203).

El problema de la multitud para Hobbes, tal y como vimos en *Enrique VI*, es su volubilidad, su inestabilidad y la imposibilidad de arrojarse capacidad de acción. Pero además, es que la multitud se corrompe fácilmente debido al poco criterio que tiene frente a las distintas teorías sediciosas. Esta es una de las causas que destaca Hobbes en *Behemoth* al indagar los motivos de la Guerra Civil. Allí argumenta que “el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo (*people*)” (2013: 23) y que, para instruirlo, hace falta derramar sobre él la doctrina de la obediencia a los pactos y al poder legítimo. En definitiva, la volubilidad del pueblo y su inestabilidad hacen que, de no encontrar una guía hacia la obediencia y el respeto por el poder soberano y los pactos contraídos, este caiga bajo las redes de la sedición y el convencimiento de prestidigitadores. Por ello, señala Hobbes, “la virtud de un súbdito está comprendida enteramente en la obediencia a las leyes de la república” (*ibid.*: 61), y el pueblo debe ejercer esa virtud por el bien de la estabilidad del Estado⁵.

Hobbes ya había referido en su *Leviatán* que la misión del soberano es procurar el bien del pueblo a través de la instrucción por el respeto a las leyes: “va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia [...] ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano” (2014: 276). El papel de las universidades bajo el dominio del soberano es vital para lograr instruir al pueblo, lo mismo que la *claridad* y la *distinción* para comunicar las normas y las leyes que rigen el poder y la soberanía. La rebelión del pueblo y su caravana detrás de ciertos líderes, nacería de la ignorancia de la obligación de respetar las leyes, el desconocimiento del poder soberano, la violación de las leyes de naturaleza que obligan a respetar los pactos y la volubilidad frente a la manipulación de oradores e intelectuales –civiles o eclesiásticos– que buscan dividir el poder. Las multitudes son pasibles de ser manipuladas, sostiene Hobbes, debido a su falta de homogeneidad y a su ignorancia.

⁵ Vale la pena destacar que Hobbes no avala, como si lo hará John Locke años después, el ejercicio de la rebelión del pueblo cuando la ley que tienen que respetar se opone al bien común. En el caso de Hobbes, él manifiesta que “una ley civil que prohíba la rebelión (y como tal se considera la resistencia a los derechos esenciales de la soberanía) no obliga como ley civil sino, solamente, en virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano” (2014: 276). Años después, Locke respondería a esta doctrina de la siguiente manera: “(e)l derecho del pueblo se infringe en igual grado y su libertad se pierde (en la misma medida), sea que se lo convierta en esclavo de un connacional o de una nación extranjera; es en esto en lo que reside la transgresión, y sólo frente a ello que (el pueblo) dispone de su derecho de defensa” (2014: §239).

Podemos destacar aquí que tanto Cade como Hobbes, aunque por motivos diferentes, desconfían puntualmente de abogados, doctos y universitarios:

CADE: ¡Eh! ¿Quién anda ahí?

SMITH: El notario de Chatham; sabe leer, escribir y sacar cuentas.

CADE: ¡Oh, monstruoso!

SMITH: Lo sorprendimos poniéndoles copias a los niños.

CADE: ¡He aquí a un villano!

SMITH: Lleva un libro en el bolsillo, con letras rojas.

CADE: Entonces es un brujo (4.2.81-9).

En el caso de Cade, dijimos, desconfía porque representan una estirpe, una identidad, una costumbre que no conjugan con las multitudes. En el caso de Hobbes porque predicán una *falsa ciencia* que, articulada con las doctrinas romanas de la Iglesia, hacen llegar a la multitud teorías conspirativas que arremeten contra el poder del soberano. La “solución” de Cade es captar a la multitud y constituir un único cuerpo que se enfrente al poder real. La “solución” hobbesiana es formalizar una *ciencia verdadera*⁶ que inculque en los súbditos el valor de la obediencia al único poder legítimo, aquel que fuera instaurado a través del pacto de sujeción y le diera al pueblo su identidad como tal:

¿Por qué no se enseña a los hombres su deber, esto es, la ciencia de lo *justo* y de lo *injusto*, igual que se han enseñado otras diversas ciencias, a partir de principios verdaderos y demostración evidente, y mucho más fácilmente de lo que ninguno de esos predicadores y gentiles hombres demócratas podían enseñar la rebelión y la traición? (Hobbes, 2013: 54).

⁶ La cuestión de la nueva ciencia política que Hobbes pretendió establecer fue tematizada por Leo Strauss en su clásico *La filosofía política de Hobbes*, donde afirma que allí hay una nueva moralidad que se sostiene en la vanidad individual, el orgullo, la gloria y la aversión hacia los otros, motorizada esta última por el miedo a la muerte violenta. Según Strauss, la filosofía política hobbesiana “se dirige contra las pautas de la vida aristocrática en nombre de las pautas de la vida burguesa. Su moralidad es la moralidad del mundo burgués” (2006: 169). Con esos elementos, dice Strauss, Hobbes construyó una nueva ciencia política con la cual demostrar la necesidad de poderes absolutos para salvaguardar la seguridad del cuerpo individual de las personas. El sentido de la lectura straussiana descansa, finalmente, en la necesidad que Hobbes remarca respecto a la obediencia por parte de los súbditos hacia el soberano.

En definitiva, ante una multitud voluble e inestable, Hobbes propone una única salida: la guía del soberano que marque el camino a seguir a través de la enseñanza y la obediencia a un determinado orden y una determinada ley, de la mano del ejercicio pleno del poder y la facultad de dictar y ejecutar las leyes de gobierno.

Sin embargo, el problema del que somos espectadores en la pieza de Shakespeare, y que irrita tanto a Cade, se ve hacia el final del cuarto acto, cuando la multitud lo abandona y reafirma su lealtad al rey. Dice Cade: “¿Alguna vez una pluma fue soplada con más facilidad, para aquí y para allá, que esta multitud?” (4.8.55-6). Él reconoce la imposibilidad de unificar un cuerpo de ciudadanos volubles bajo su mando. Así, Shakespeare representa esa tensión que surge a la hora de pensar al pueblo y el arraigo que tiene la forma de mirarlo, con el ejercicio del poder legítimo que lo gobierna. Años después, Hobbes trabajará esta misma problemática y sostendrá que la volubilidad de la multitud debe ser corregida por un único poder soberano al que obedecer y no por la emergencia de líderes populares a quienes seguir.

Vemos que el modo en que se ha interpretado la figura del pueblo en la modernidad tuvo su parangón en las filosofías contractualistas de los siglos XVI y XVII, con Hobbes como uno de sus máximos representantes. Los individuos atomizados y atemorizados por una coyuntura violenta e indescifrable, deciden ceder sus poderes y libertades para conformar un poder común al cual temer y obedecer. Por eso, para Hobbes, “(u)na multitud de hombres se convierte en persona cuando está representada por un hombre o una persona” (2014: 135). Por fuera de la regularidad geométrica que establece el poder soberano, los sujetos se mueven por sus pasiones y sus intereses⁷. Solamente cobran identidad como pueblo en el momento en que, una vez establecido el *pactum subjectionis*, deciden salir del *bellum omnium contra omnes*, someterse al dominio de un hombre o asamblea de hombres y velar por el respeto a las leyes.

⁷ Casi textuales son las palabras de Albert Hirschman, quien destaca la fuerte inclinación económica y mercantilista de los vínculos sociales de la modernidad europea. Las pasiones y la razón, dice, son las dos categorías motivacionales por excelencia que tiene el Ser Humano. Pero el interés vino a colarse entre ambas ya que, de alguna manera, participa de la mejor naturaleza de cada una. Este tercer elemento puede definirse, según las palabras del propio autor, como “la pasión del amor propio enaltecida y limitada por la razón, y como la razón dirigida y vivificada por la pasión” (1999: 66). De esta manera, la promesa que el interés trae consigo debido a que participa tanto de la razón humana como de sus pasiones, es la de un mundo predecible, constante, continuo y ordenado. En definitiva, los intereses son el elemento que media en las relaciones sociales modernas.

Bibliografía

- Hirschman, Albert (1999). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo* (J. Solé, trad.). Barcelona: Ediciones Península
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive* (C. Mellizo, trad.). Madrid: Alianza Editorial
- (2013). *Behemoth* (M. A. Rodilla, trad.). Madrid: Tecnos
- (2014). *Leviatán* (M. Sarto, trad.). Bs. As.: FCE
- Jaume, Andreu (2016). “Los dramas históricos de Shakespeare”. En William Shakespeare, *Dramas históricos* (A. Jaume, ed. e intr., trads. varios). Madrid: Penguin clásicos, pp. 25-29
- Locke, John (2014). *Ensayo sobre el gobierno civil* (C. Amor, P. Stafforini, trad.). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial; CABA: Prometeo
- Rinesi, Eduardo (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes* (2da ed.). Bs. As.: Colihue
- Shakespeare, William (2009). *The Second Part of King Henry VI* (J. D. Wilson, ed., vol. 12). Cambridge: CUP
- (2016). “Enrique VI, parte 2” (A. Jaume, ed. e intr., R. Appratto, trad.). En *Dramas históricos*. Madrid: Penguin clásicos
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y génesis* (S. Carozzi, trad.). México D.F.: FCE
- Spinoza, Baruch (1986). *Tratado político* (A. Domínguez, trad., intr., not.). Madrid: Alianza Editorial
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (A. Gómez, J. D. Estop, M. Santucho, trads.). Madrid: Traficante de sueños

INDIVIDUALISMOS COLECTIVOS

Mariana Ponce¹

Introducción

Comprender los aspectos que dificultan el ejercicio de la moral no es sólo una tarea ardua sino también parte del misterio que constituye la propia naturaleza humana. A lo largo de la historia, las concepciones éticas han variado tanto por espacio, cultura y tiempo, por ende los elementos que obstaculizan su realización a través de la acción moral también lo han hecho.

Abordar los impedimentos actuales de la vida ética en occidente es fundamental para comenzar a gestar posibles respuestas superadoras -para, al menos, algunos de ellos- que permitan continuar con el desarrollo humano en sus distintas facetas. No obstante, estos elementos que atraviesan y constituyen al sujeto contemporáneo son demasiados y poseen una gran complejidad, por lo que distintas áreas del conocimiento se han dedicado y continúan investigando al respecto, llegando a diferentes puertos.

La importancia de la explicitud y claridad en estas cuestiones radica, en primer lugar, en la posibilidad de traer a conciencia estas problemáticas que nos conciernen a todos.

A partir del siguiente trabajo exploratorio presentaré algunos de estos aspectos desarrollados por los filósofos Byung Chul-Han y Victoria Camps, uniendo los puntos que tengan en común y generando un diálogo constructivo entre ellos que permita una mayor comprensión del contexto actual. Finalmente, abordaré brevemente desde el concepto de “pulsión” freudiano, la hiperactividad impulsiva, con el objetivo de poner en evidencia y estimular el debate de estos componentes, considerándolos como alimento del ser individualista contemporáneo.

Navegar la vida

Es imposible ignorar que el siglo pasado destaca por la cantidad de hechos históricos que marcaron un antes y un después en la política, la economía, la cultura y la tecnología. Transformaciones enormes que sucedieron en tan solo un siglo, acentuaron el aumento de la velocidad en que suceden los acontecimientos; velocidad que ya es posible vislumbrar desde la Modernidad con la revolución industrial y el surgimiento del capitalismo. Es posible encontrar diferentes voces haciendo alusión de esto tanto en la misma Modernidad como a fines

¹ Mariana Ponce. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

del siglo pasado, advirtiéndolo a las nuevas generaciones sobre los posibles desenlaces que tendría este andar infinito, imparables y vertiginosos.

El nuevo siglo no es la excepción; la tecnología se convirtió en moneda corriente, avanzando a pasos agigantados a tal punto en que ahora es la humanidad misma, es decir, su creadora, la que debe correr tras ella para adaptarse.

En su ensayo *La sociedad del cansancio* (2010), Byung Chul-Han presenta a un tipo de sujeto contemporáneo occidental, enmarcado en el mundo capitalista, con gran tendencia individualista, bien sumergido en el uso de las tecnologías y las redes sociales más en auge en ese momento. No es un sujeto representativo de la totalidad occidental, más bien, es aquel que representa una tendencia creciente de lo que hoy ya se es. Este no es especialista en tecnología, realmente no posee necesariamente una formación rica en estas áreas pero ya vivió más tiempo rodeado de tecnologías que sin ellas, o incluso nació en un mundo donde estas ya existían, por lo que se desenvuelve con naturalidad en su uso.

Byung destaca la manera en la que cambia el accionar del sujeto en la vida cotidiana a causa del uso excesivo de las pantallas, -algo que hoy se podría identificar como *scrolllear* en las redes sociales- lo que genera un impacto negativo a nivel neurológico por la sobreestimulación, derivando en una percepción en parte errónea de la realidad junto a un aumento de las enfermedades mentales.

Teniendo presente la facilidad con la que es posible desplazarse en la red, prácticamente sin esfuerzo, saltando por todos estos estímulos en tan solo segundos, toda esta sobreinformación que se le es dada al individuo desde una posición pasiva, y que rápidamente cambia el funcionamiento de la mente, resulta evidente que en la esfera de la vida activa se tenga como consecuencia una dificultad para enfrentarse a las contrariedades y problemas que esta conlleva.

Podría considerarse que hay un “traslado” en la manera en que se utilizan las redes sociales hacia la esfera de la realidad cotidiana, tangente. Hay una conversión en las formas de relacionarnos, de comunicarnos y establecer vínculos, del hacer, del crear. El sujeto ahora “navega la vida”.

Este nuevo estilo de vivir es parte de lo que Byung denomina “*exceso de positivismo*”, que no es más que la creencia de que todo es posible con el esfuerzo suficiente y particular; lo cual a la vez desencadena en lo que define como “*sociedad de rendimiento*”, que es aquella que se autoexige constantemente para alcanzar sus metas personales, ya que el único responsable de ellas es uno mismo.

Yo ideal: el individuo bajo amenaza

Entre las percepciones erróneas de la realidad como consecuencia de la utilización sin límites de las redes sociales, también se encuentra la desfiguración del individuo. La insistencia de las publicidades imponiendo modas, más determinados perfiles de alcance masivo con vidas que, a simple vista, parecen perfectas y hasta deseables, da lugar a lo que Victoria Camps denomina las “nuevas identidades”.

El sujeto de la sociedad de rendimiento, se esfuerza por alcanzar el “yo ideal”, una idea que resulta sumamente seductora hasta la obsesión, pero que es irrealizable pues no existe, ya que varía acorde a las nuevas propuestas que ofrece el mercado, volviéndose una carrera constante por alcanzarlo. Aún así, posee una fuerza mayor que lleva al individuo a la autoabsorción y a sentir desinterés o hasta desprecio por lo público. El sujeto trabaja para sí, se explota al máximo sólo para sí mismo y sus pocos allegados. La autorrealización comienza a ocupar un lugar por encima de las responsabilidades que exige la vida común.

De acuerdo a Victoria Camps en su libro *Paradojas del individualismo (1993)*, la dificultad para distanciarse de estas personalidades impuestas en gran parte por el mercado, por credos políticos o por la profesionalización, no son más que una amenaza sobre el ejercicio de la autonomía, puesto que buscan simplificar al individuo. La masa desinteresada tanto por la vida ética como por la política, es fácilmente persuasible, en especial, si prevalece la actitud pasiva del que sólo recibe la información sin cuestionarla.

La obsesión con uno mismo divide a las personas, las aísla en sus búsquedas privadas impidiendo la salida del ensimismamiento para lograr una vinculación sincera a pesar de las discrepancias que siempre surgen en la vida comunitaria. Además, la urgencia de obtener resultados rápidos suscita una sensación de insatisfacción que puede seguirse de una relación agresiva consigo mismo, dado que el sujeto se considera el único impedimento de sus logros, desentendiéndose del contexto donde se encuentra insertado.

Aceleración, sobreestimulación y pulsión freudiana

Es claro que la vida a alta velocidad no es causada únicamente por el uso de las redes sociales y demás tecnologías, sino que estas la integran e incrementan. Las concepciones sociales sobre la manera de vivir se transforman acorde a los avances tecnológicos, culturales y científicos, es decir, que la sociedad los genera y acompaña. Por lo tanto, si los avances en los distintos ámbitos de la dimensión humana acontecen en cantidad y de manera casi inmediata

entre ellos, se originan obstáculos para adaptarse y acompañar estos procesos de la manera más adecuada.

La sobreinformación a la que se expone el sujeto actual en tan sólo pocos minutos a través de la navegación web, sobrepasa la capacidad cerebral para procesar los datos, a la vez que despierta la adicción por continuar recibiendo estímulos.

Esta exigencia interna de satisfacción inmediata desde la pasividad se manifiesta, dentro de sus formas, como lo que Byung Chul-Han denomina *hiperactividad impulsiva*. Esta puede confundirse como una actitud activa ya que es el sujeto quien se moviliza, no obstante, es pasividad pura, ya que la impulsividad es automática, no deliberativa.

Puede considerarse esta hiperactividad impulsiva como otra de las amenazas que atentan contra el ejercicio de la autonomía. Si el sujeto no puede detenerse a reflexionar, no logra desacelerarse pues es fácilmente distraído, es similar a un ser sin conciencia. Considero que una vez comprendido este concepto, a continuación será más sencillo comprender el rol de la pulsión freudiana.

Entendiendo la pulsión de Freud como una energía interna del ser humano que lo motoriza, buscando su satisfacción y encontrando variados destinos para ella pero nunca logrando estar totalmente complacida, siempre continúa movilizándolo. Resulta claro vislumbrar una identificación entre este concepto y lo que se describió previamente como la hiperactividad impulsiva: ambas movilizan al sujeto buscando satisfacción.

Es importante meditar sobre la relación que se establece entre la hiperactividad impulsiva y el destino de la pulsión. El sujeto actual, desestimando la vida comunitaria y adentrándose cada vez más en sí desde un enfoque individualista, está a mayor disposición de vivir alimentando el adormecimiento -no de manera definitiva- de las capacidades para comprender e identificarse con el otro, lo que resulta esencial para el mejoramiento de las relaciones y la resolución de desacuerdos comunes.

En otras palabras, explorar la idea de que la pulsión ha encontrado lugar de expresión en el uso de las tecnologías, pero no como un espacio donde se regula, sino como un espacio que, en gran medida, la alimenta de manera negativa y pone en peligro la vida social. En términos freudianos se entendería como un espacio donde se gesta la pulsión de muerte.

Otras problemáticas que dan sustento al individualismo colectivo

El problema del escepticismo ético

Ya a fines del siglo pasado Victoria Camps manifestaba claramente la crisis moral en crecimiento. Uno de los motivos por los cuales las personas ignoran o no creen en la ética es por el mismo misterio que son los valores morales. Los valores morales, al igual que las ideas platónicas, se encuentran por lo alto, rodeados de una esencia de carácter divino, de modo que son ideales inalcanzables para el ser humano, quien posee una libertad inevitable. No obstante, para Camps eso no es una justificación suficiente para desligarse de ellos. No importa si los valores no son reales, o si son una mera característica exagerada e irrealizable que sobrepasa al sujeto. Los valores son fundamentales para guiar la vida común, en tanto la creencia y compromiso con ellos poseen la potencialidad de cambiar a los individuos, de encauzar los medios y finalidades, como también de conservar la dignidad humana. Siendo meras palabras, los valores éticos sobreviven, expresando insatisfacciones y brindando esperanza, que es esencial para sobrevivir a las crisis de la historia.

No obstante, cuando la creencia no tiene una práctica consecuente y la política se representa como un show mediático, donde los casos de corrupción son mayores que los casos de justicia, los valores mueren en el discurso y toma protagonismo el ejemplo de las prácticas inmorales.

El problema de la libertad

Se despliega un abanico enorme de las problemáticas que trae esta palabra, desde el comprenderla como un actuar sin trabas ni consecuencias, o como la justificación para ser egoísta y adquirir comportamientos dañinos hacia otros, o incluso por las dificultades que trae al momento de tomar decisiones, lo cual puede ser desorientador. Resulta curioso cuando algunas personas que rechazan los valores éticos defienden con tanta firmeza la libertad, siendo esta justamente un valor igual de nebuloso que los demás.

No desarrollaré ninguno de estos pocos aspectos mencionados, simplemente quiero hacer hincapié en cómo la libertad de la que goza la ciudadanía permite la libertad de desligarse de la participación, manteniéndola en un grado ínfimo. La abstención forma parte de la libertad democrática, no obstante, cuando ésta predomina es posible que se debilite el sistema democrático como también que disminuya o desaparezca la representación de algunos sectores de la sociedad.

El problema de la ausencia de recesos

En su ensayo titulado *La sociedad de la transparencia (2012)*, Byung Chul-Han enuncia que en la sociedad de rendimiento no hay lugar para los espacios en blanco durante un largo

periodo de tiempo. Puede considerarse esta problemática como otra de las consecuencias del uso de las tecnologías y la sobreestimulación.

Un segundo tipo de amenazas contra el ejercicio de la autonomía que menciona Victoria Camps, es el miedo a la propia autonomía, el cual es más sencillo de entender a partir de la problemática de no poder lidiar con las dificultades.

El sujeto contemporáneo se aburre con facilidad y pasa rápidamente de un tema a otro, ignorando cualquier tipo de impedimento que requiera de su atención por demasiado tiempo, pues retrasa su navegación en la vida. Ahora más bien precisa del consumo de manera incesante de productos, de estímulos, de experiencias emocionantes que lo llenen de adrenalina. Dentro de las consecuencias de esto, los vínculos sociales son más difíciles de establecer y perdurar, pues el sujeto es incapaz de hacer frente a las dificultades que se presentan.

Si enfrentar las dificultades particulares ya es un problema, todo se agrava más al momento de pensar colectivamente, pues el sujeto se abruma por exceso, renunciando a su posible interés y retomando la actitud apática que, aunque en principio funcione como un refugio de la inestabilidad de las transformaciones, corre el riesgo de convertirse en una máscara permanente. Hace falta fuerza de voluntad para corregir esta actitud pasiva a la que se acostumbra la sociedad y para ello son esenciales los espacios de reflexión, de cultivo de la paciencia, de permitirse la sensación incómoda que genera el aburrimiento prolongado, pues es allí donde se puede dar lugar a la creatividad.

Comentarios finales

A partir del breve recorrido hasta aquí presentado, resulta claro que el sujeto contemporáneo es responsable de conservarse como individuo dentro de un sistema que parece buscar disolverlo. Por otro lado, no es reprochable el intento errado, llevado a cabo inconscientemente, de considerar que aislarse en la esfera privada es la mejor forma de conservarse cuando realmente es todo lo contrario. Conservar al individuo y conservar lo colectivo son dos caras de la misma moneda.

Considero que es menester comenzar a brindarle una mayor atención a la ética práctica a partir de estas problemáticas constitutivas -son sólo algunas las que he mencionado- para darle lugar primeramente a la conciencia, a la reflexión para que resulten en cambios particulares que luego deben ser compartidos y enriquecidos en el intercambio social con el fin de lograr modificaciones favorables a mayor escala en la vida de las comunidades.

Reconsiderar la manera en que nos relacionamos con las tecnologías, con la naturaleza, con el trabajo, con la producción, con la política, con los demás ciudadanos, pueden ayudarnos

a ubicarnos en el contexto del que formamos parte para vislumbrar más claramente que el incremento de determinadas dificultades que suelen considerarse comúnmente como individuales, son en realidad problemas sociales cuyo origen o al menos parte importante de su fundamentación, es una crisis ética.

Bibliografía

Chul, B. (2010). “La sociedad del cansancio”. Herder.

Chul, B. (2012). “La sociedad de rendimiento”. Herber.

Camps, V. (1993). “Paradojas del individualismo”. Crítica.

Freud, S. (1915). “Pulsiones y destino de pulsión”.

A LA SOMBRA DE LA INDUSTRIA CULTURAL: UNA REFLEXIÓN ESTÉTICA SOBRE LA IMAGEN

Franco Pizzatti¹

En el mundo contemporáneo, urbano y global, las imágenes publicitarias proliferan con lemas persuasivos que atraen inevitablemente su atención con diseños visualmente llamativos. Estos elementos visuales, aunque a menudo no reflejan fielmente las cualidades del producto que promocionan, ejercen una influencia significativa sobre decisiones de compra a través de imágenes que, a pesar de la posible discrepancia entre la promesa y la realidad del producto, juegan un papel crucial en la elección final de cada consumidor.

En otro escenario, precisamente en un museo o una galería de arte, la mirada de las personas es atravesada por una obra elaborada por un conjunto de operaciones que consiste en una alteración de la semejanza, sea por medio de pinceladas, palabras o trazos en mármol para representar algo particular de la realidad. Es decir, una configuración de imágenes o efectos que producen un distanciamiento a partir de la diferencia, pero que guarda relación de semejanza con un estado del mundo sin llegar a ser su réplica.

Ambos contextos poseen límites difusos entre sí y, en muchos casos, se entrecruzan, establecen un diálogo, se repelen o se contaminan. Al respecto, es preciso focalizar la configuración de la estética del arte fundado en el siglo XIX en base a la imagen la cual realiza un desplazamiento significativo, “la imagen ya no es la expresión codificada de un pensamiento o de un sentimiento (...) sino una manera en que las cosas mismas hablan y se callan” (Ranciére: 2011, 34).

En este sentido, la invasión audiovisual en la sociedad del siglo XX dio lugar a un peligroso supuesto. Éste consiste en considerar agotado al arte frente a un cuestionamiento del lugar común para establecer una nueva distribución respecto a los modos de ser y de hacer. En particular, el éxito de las industrias creativas sobre múltiples aspectos hacia fines de siglo intensificó el deseo por los bienes de consumo. Una de sus causas consistió en un cambio crucial a partir de una re-codificación del capitalismo conocido hasta el momento desde las sociedades disciplinarias hacia las sociedades de control.

Múltiples reflexiones han abordado a la imagen como engranaje de las relaciones y de los pensamientos humanos. Una de ellas consiste en considerar a la imagen/espectáculo como

¹ Franco Pizzatti. Profesor Universitario de Educación Superior en Lengua y Literatura (UNGS).

lógica capitalista que da sentido a la economía y a los tipos de relaciones humanas. En *La sociedad del espectáculo* (2000), Debord plantea que el espectador atraviesa un extrañamiento frente a su propia actividad y su propia vida. Su propio accionar le es extraño y se encuentra aparentemente separado de sus vivencias lo que implica una falta de conciencia de la realidad en la que está inmerso.

A partir de las teorías situacionistas hacia la década de 1960, entra en discusión la dimensión del arte en relación a la política. De este modo, la reflexión tiene como eje la integración vida-arte respecto a las fases del capitalismo que proponen la “cosa” como valor de cambio o valor de uso. Una de las conclusiones a la que llega la *internacional situacionista* es que el capitalismo expone la sacralización del arte como espectáculo en tanto mercancía.

Para este movimiento de artistas e intelectuales, quienes jugaron un papel fundamental para la revuelta francesa de *Mayo del 68*, el foco está puesto en situaciones ubicadas en la ciudad como escenario, en la creación de situaciones lúdicas y en el abandono de la etiqueta de “obra”. Esto permite la expropiación del arte de los espacios tradicionales para dar lugar a una *teoría en movimiento* que cuestiona la figura de autor y da lugar a un movimiento colectivo ligado a la transformación revolucionaria de la ciudad. En este sentido, el espacio es el que determina el tipo de relaciones y la configuración del espacio limita o permite la disputa de sentidos.

En base a lo mencionado, *La sociedad del espectáculo* anuncia que el capital atravesó al signo, el cual entra en disputa. De este modo, se genera una resistencia de significados y códigos, en la cual los situacionistas pretenden desviar el proceso de circulación de los sentidos, un *dépassement de l'art* o un situarse fuera del intercambio del arte, es decir, fuera de las instituciones. A su vez, la construcción de dichos sentidos está en el movimiento, en la misma circulación para transformar las propias relaciones a través de una intervención permanente.

Siguiendo a Debord, el espectador es pasivo del propio espectáculo y, al mismo tiempo, de su propia actividad. El espectáculo establece una relación social a través de representaciones que alienan gracias a mediatizaciones y, de este modo, funciona como un nuevo engranaje que utiliza el capitalismo para establecer un nuevo sentido socioeconómico en la degradación del ser desde un *tener* hacia un *parecer*. Una apariencia explícita en la degradación de la vida pero que el espectáculo recompone por medio de la imagen.

No obstante, Rancière (2012) plantea que existe una tensión entre la modernidad y la posmodernidad en la que el arte se inserta como un dispositivo de visibilidad por medio de una forma específica de discursividad política y un juego de desplazamiento. En consecuencia, el arte contemporáneo comienza a ocupar nuevas zonas de visibilidad como la performance y la

fotografía, es decir, lo político es una condición inherente al arte lo que exige una recepción activa o, en otras palabras, un receptor que active la obra.

Respecto al receptor activo, el postulado de “obra abierta” (Eco, 1972) amplía el planteo teórico hasta el momento, como nueva perspectiva desde la obra hacia la experiencia en la obra artística o el acontecimiento. De este modo, la obra constituye un acto comunicativo que posee una interpretación indefinida y es un modo de producción del arte en el cual la figura del receptor termina de completarla o producirla, no como metodología sino que cada interpretación es propia la cual realiza un recorte de la obra.

En este sentido, la política en el arte abordada mediante el “reparto de lo sensible” consiste en un modo político en el que el arte hace experiencia del mundo y de la subjetividad frente a la alteración del espacio común que realiza la hegemonía. La política no es una configuración partidaria sino un recorte de una esfera específica, un recorte del sujeto sobre los objetos que pone en cuestión la definición de sujeto en un espacio en común-colectivo, en el que se definen los objetos compartidos (Rancière, 2012). Aquellas subjetividades que han sido excluidas son restituidas desde el arte, la cual toma distancia del discurso establecido en la sociedad y da lugar a posibilidades de “imaginación”.

Por lo tanto, el arte demanda un receptor y se define en la manifestación de una comunidad del sentir pero que no remite a una técnica o representación determinada sino a modos de ser. Si la sociedad está determinada por ciertas discursividades, desde esta posición teórica el arte crea un *sensorium* o distancia respecto de aquellas para afianzar su carácter político ajeno a los modos de dominación.

Sin embargo, el impacto de la industria cultural del capitalismo tardío ha sido tal que su lógica de sentido deviene en la transformación que atraviesan las personas para convertirse en sujetos económicos. Las esferas productivas de los periódicos, el cine, la televisión y la radio asumieron la fabricación de bienes de entretenimiento por medio de los cuales los valores liberales burgueses sobrevivieron para postular a una fase capitalista.

Sumado a ello, el colapso del socialismo hacia fines de la década de 1980 aceleró el avance del capitalismo como frente ideológico que impone sus lógicas de sentido en el mundo. Todos los bienes seleccionados por el sistema espectacular son también sus armas para el refuerzo constante de las condiciones de aislamiento de las “muchedumbres solitarias” que irónicamente la técnica ejecuta.

En este sentido, el capitalismo ha actuado como una máquina que des-codifica las técnicas del arte e impulsa los avances tecnológicos para su beneficio. En consecuencia, la industria publicitaria logró apropiarse de los códigos, como por ejemplo a través del *product*

placement o del *branding art*. Si debemos reconocerle una capacidad al capitalismo, consiste en un proceso simultáneo de desterritorialización y re-territorialización de aquello que le es externo y, en relación a lo expuesto anteriormente, “el viejo duelo entre el *détournement* y la recuperación, entre la subversión y la captura, parece haberse agotado” (Fisher: 2020, 30).

Respecto a la técnica, Tarkovski (2002) señala un nuevo principio estético en el momento que el público comenzó a ver la proyección de “L' arrivée d'un train à La Ciotat”, estrenado en 1886, conocido como uno de los primeros cortometrajes en la historia del cine creado por los hermanos Lumière. El impacto de su estreno fue tal que "a medida que el tren se acercaba empezó el pánico (...) la gente saltaba y corría" (83). Los primeros pasos del cine presentaron una revolución de la técnica sin precedentes, las personas participan del cine buscando "una experiencia de vida" para restituir aquel tiempo perdido, o bien, para satisfacer y proyectar sus deseos en un mundo de fantasía. En definitiva, para cumplir una nueva necesidad moderna que consiste en la apropiación del mundo.

Existe una interrelación entre el surgimiento de las masas con la transformación de la técnica; las masas se acercan a las obras de arte por medio de la reproducción técnica y en consecuencia el *aura* o su ‘*aquí y ahora*’ se pierden (Benjamin, 1989). La obra de arte entonces pierde su sentido original y se abandonan los principios estéticos estructurales. A pesar de lo anterior, la reproducción técnica en relación con las imágenes expuestas en la sucesión de fotogramas de un film, pone en ubicaciones inalcanzables el original a través de múltiples reproducciones. En este aspecto, la reproductibilidad masiva tritura el *aura* que posee una obra de arte y es la mirada del espectador la que de alguna manera logra reponerla.

Por otro lado, según Horkheimer y Adorno (1994) la industria cultural logra reprimir al espectador mediante un evento mecánico y simultáneo: "la cultura industrializada puede (...) permitirse la indignación frente al capitalismo, pero no la renuncia a la amenaza de castración" (186). Es decir, provoca un consumidor agotado incapaz de oponer resistencia ya que constituye el objeto en sí de la industria cultural.

Es el caso de múltiples películas que presentan críticas a la sociedad del consumo, como el caso de *They Live* (1988) de J. Carpenter y de *American Psycho* (2000) de Mary Harron, frente a las cuales el espectador es receptor y partícipe de mensajes contra hegemónicos. Lejos de generar un impacto radical, el cine hacia fines del siglo XX es una unidad conformada por el arte y el bien de consumo, ambos entendidos como signos del intercambio, siendo el inconsciente un campo de disputa en el cual el capitalismo logra con éxito imponer sus lógicas de sentido, es decir, la mercantilización de la cultura.

En el siglo XX, la realidad se da como construcción de una estructura cultural generalizada. Hay revelaciones que no corresponden estrictamente a una verdad empírica sino a una construcción de sentido para el operador de los artefactos. Para Peirce los hábitos de pensamiento que se comparten en la dinámica social, definen los modos de inferencia, es decir, los actos de pensamientos que emplean un argumento (Vitale, 2004). Retomando esta línea teórica, la fotografía es una transformación de lo real desde el momento en el que un sujeto determina el encuadre de la realidad. Se transforma el objeto a su imagen bidimensional y sumado a ello, la retórica porque el encuadre implica una mirada estratégica: hay motivos de decisión sobre qué mostrar y qué ocultar.

Las elecciones de quien ejecuta un artefacto provoca transformaciones e interpretaciones de sentido por lo que toda imagen es *ideológica y perceptualmente codificada*. La objetividad establecida en el momento anterior del siglo XIX, es puesta en discusión y la fotografía comienza a ser una representación por convención generalizada y pierde su naturalidad o ingenuidad al mostrar algo espontáneo sin intención.

Las imágenes, en sus diversas formas y técnicas, no solo registran eventos, sino que también los interpretan, los transforman y, en ciertas ocasiones, los reinventan. El estudio de la historia del ojo y de las imágenes nos remite inevitablemente a obras que han abordado la relación entre el ser humano y la imagen. Jean-Luc Godard (1988), en su monumental trabajo *Historia(s) del cine*, ofrece un recorrido sobre el cine a partir de la técnica de montaje como una forma de historia que reescribe el relato del siglo XX. De este modo, las imágenes operan no solo como reflejos de la realidad sino como instrumentos activos en la construcción de significados sociales y políticos.

Godard logra hacer memoria a través de la(s) imagen(es) y la técnica por excelencia para realizarla es por medio del montaje. La “copia” no resulta en repetición sino en una interconexión compleja entre lo nuevo y lo antiguo. Las imágenes re-insertas y fusionadas en video se presentan como la paradoja de una unidad fragmentada de combinaciones, de formas que toman distancias y que, en otros momentos, logran realizar un acercamiento. Como una enciclopedia, el director elabora la coexistencia de múltiples discursos capaces de asociarse.

Como en el montaje, re-aprender a percibir las imágenes es tomar distancia de los mensajes mediáticos y consiste en no asumir el flujo de imágenes de la industria creativa de una manera pasiva: “los objetos de la realidad se han tornado unidades de imagen, al mismo tiempo que la imagen-movimiento pasó a ser una realidad que «habla» a través de sus objetos” (Deleuze: 1985, 47). La lógica inversa a partir del montaje permite deslizar una mirada lúdica

o crítica para re-organizar y frenar los flujos de comunicación en los que la publicidad, el cine o las series televisivas están inmersos.

A partir del montaje existe una reflexión sobre la imagen a través de la cual la realidad no es transparente sino que hacemos experiencia en el discurso. De esta manera, las categorías de análisis tradicionales comienzan a desdibujarse para dar lugar a una innovación y establecer lo transfronterizo, transgenérico, transdisciplinario y al activismo como nuevas formas de concebir la crítica que pasa de ser de un modo de lectura a un “modo de actividad cultural”.

La transición del fordismo al posfordismo o capitalismo tardío en el siglo XX ha transformado profundamente nuestra relación con el arte y la imagen. Esta evolución ha llevado a un cambio paradigmático en cómo las imágenes son percibidas, creadas y utilizadas, marcando una ruptura significativa con las formas colectivas de expresión y trabajo que predominaban. En este contexto, el arte ha asumido un rol central en la sociedad contemporánea, mediado por las nuevas tecnologías y caracterizado por un marcado individualismo en el que la imagen ha adquirido un protagonismo sin precedentes.

Las cosas pierden su estatus antropomórfico a través del abandono del significado simbólico, es decir, no llevan la imagen o la presencia del ser humano y asumen un aspecto fantasmagórico por el cual persiste el valor de significante. En consecuencia, un pasaje de “obra de arte” hacia el “valor mercancía” (Foster: 2001). En otras palabras, la fusión está dada en la condición referencial del arte, una marca de la integración del arte a la marca mercancía que discute la noción de valor.

Las nuevas tecnologías han democratizado la distribución de imágenes, como supo hacerlo el cine a fines del siglo XIX y principios del XX, permitiendo que cualquier individuo con acceso a un dispositivo digital pueda convertirse en consumidor o productor de contenido audiovisual. Este fenómeno ha ampliado enormemente el alcance y la influencia de las imágenes en nuestra vida cotidiana, transformándose en herramientas poderosas para la comunicación y la construcción de la identidad.

En conclusión, si bien los contenidos abordados requieren un análisis más amplio, las imágenes ya no son meros reflejos de la realidad; se han convertido en agentes activos en la construcción de significados sociales y políticos. Benjamin anticipó este cambio al destacar cómo la reproducción masiva transforma la experiencia estética. En el mundo contemporáneo, esta transformación se ha intensificado, ya que las imágenes no solo son reproducidas, sino que son manipuladas y re-contextualizadas de manera continua, creando nuevas formas de interpretación y entendimiento. El avance tecnológico y la proliferación de las imágenes han ido de la mano con un creciente individualismo, desplazando la colectividad que caracterizaba

a los trabajadores del siglo XIX. Por lo tanto, la cultura del "yo" y el narcisismo contemporánea ha fomentado una forma de expresión artística particular que privilegia la subjetividad y la auto-representación sobre la experiencia colectiva.

Bibliografía:

- Benjamin, W. “*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*” y “*Pequeña historia de la fotografía*”. *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, 1989.
- Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Trad. J. L. Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- Debord, G. y Wolman, G. “*Mode d’emploi du détournement*”. *Les lèvres nues*, N° 8, may. (1956). En línea:
http://sami.is.free.fr/Oeuvres/debord_wolman_mode_emploi_detournement.html [t.e.: “*Métodos de tergiversación*”, en: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2007/12/guy-debord-y-gil-j.html>].
- Debord, G. “*Posiciones situacionistas sobre la circulación*”. *Internacional situacionista*, vol. I: La realización del arte. Madrid: Literatura Gris, 1999.
- Deleuze, G. *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1985. p. 43-66.
- Eco, U. *La obra abierta*, Cap. I y Cap. IV. Madrid: Ariel, 1972.
- Godard, J. *Historia(s) del cine*. Trad. A. Cangí. Buenos Aires: Caja Negra, 2007.
- Godard, J. *Historia(s) del cine*, documental-cine experimental, 268min. Francia, 1988.
- Fisher, M. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Foster, Hal. “*Cap. 5. El retorno de lo real*”. En *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2001, pp. 129-174.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración. “La industria cultural: Ilustración como engaño de masas”*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- Rancière, J. *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
_ “*La estética como política*”. *El malestar de la estética*, trad. L. Vogelfang y M. Burello. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012, pp. 27-59.
- Tarkovski, A. *Esculpir en el tiempo: reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*. Madrid: Ediciones RIALP, 2002.
- Vitale, A. *El estudio de los signos: Peirce y Saussure*. Buenos Aires: Eudeba, 2004.

PORQUÉ EL DEBATE ENTRE BELTRAME RUSSELL Y FREDERICK COPLESTON ES UN EJEMPLO DE DESACUERDO PROFUNDO

Debora Luz Trindade¹

Creemos que el debate de la BBC (1948) entre Beltrame Russell y Frederick Copleston sería un caso paradigmático de lo que es un desacuerdo profundo, como lo plantea Fogelin (2005) en *la lógica de los desacuerdos profundos*. Para demostrar esto, vamos a analizar, minuciosamente, el debate, tratando de develar las estructuras que interactúan en él a través de diferentes literatura de desacuerdos profundos y análisis argumental.

En una primera instancia vamos a hacer una breve presentación de los debatientes y el análisis de su paridad epistémica, ya que creemos relevante descartar la posibilidad de que el desacuerdo se trate de un simple mal entendido. En el segundo apartado, vamos a tratar cómo es vista la paridad epistémica entre estos debatientes, para tratar de entender cómo es tomado el peso de los argumentos. En el apartado tres vamos a analizar el contexto del debate para tratar de encontrar las motivaciones contextuales de los argumentos usados. Y en el apartado cuatro vamos a justificar el porqué este podría ser un caso paradigmático de desacuerdo profundo.

I. Presentación de los debatientes y análisis de la paridad epistémica

Beltrame Russell nació en 1872, fue un filósofo, matemático, lógico y ganador de un Premio Nobel en Literatura. Perteneció a una familia aristócrata, hijo del vizconde de Amberley, John Russell, quien fue un político liberal progresista y escritor bastante controversial en su época por estar a favor del aborto, apoyar el sufragio femenino, ser positivista, considerarse deísta² y rechazaba la división de Cristo. Amigo del filósofo Jonh Stuar Mill, quien fue padrino de Beltrame Russell, era un filósofo empirista e inductivista, que creía en la verdad de una proposición corresponde a si está vinculada con los hechos observables. Russell estudió en la Universidad de Cambridge y tiene una obra de más de 40 escritos sobre variados temas, como historia de la filosofía, política, matemática, epistemología, educación, etc.

¹ Débora Luz Trindade. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

² El deísmo es una postura teológica racionalista que rechaza la revelación como fuente de conocimiento divino y sostiene que la razón empírica y la observación del mundo es fuente suficiente lógico y confiable para determinar la existencia de una deidad suprema (wikipedia)

Frederick Copleston nació en 1907 en una familia profundamente anglicana, que es la rama anglosajona del protestantismo, y con dos tíos obispos pertenecientes a esta orden. Hizo su secundaria en Marlborough College, un colegio fundado por *the sons of Church of England clerg* (una orden anglicana) y en sus últimos años del colegio decide convertirse al catolicismo. Aunque su padre se opuso a su conversión, subsidió sus estudios en el Oxford College, y luego en la universidad de Oxford. Luego, se hizo sacerdote de la compañía de Jesús, que es una orden católica romana fundada por Ignacio de Loyola. En 1939 iba a hacer su doctorado en la universidad gregoriana pontifical, pero por el inicio de la segunda guerra mundial volvió a Inglaterra y tomó en Oxfordshire el puesto de profesor de enseñanza de la filosofía. Ahí fue donde escribió los volúmenes de *Historia de la filosofía*, (1946-75) su obra de mayor reconocimiento, además adquirió un reconocimiento masivo por el debate que vamos a analizar, entre él y Russel, y por un segundo debate que tuvo con Ayer sobre el positivismo lógico y el significado del lenguaje religioso.

Teniendo en cuenta que ambos son historiadores de la filosofía, y que Copleston (1969) le dedica una parte en su tomo VIII de Bentham a Russell, puntualmente, parte V la rebelión contra el idealismo, y que el compilador de *porqué no soy cristiano* incluyó la transcripción del debate en el libro; me parece que se entiende que ambos son pares epistémicos, pero analizaremos más adelante si así se ven.

Entiendo la paridad epistémica como la entiende Goldman (2010) dos personas que son aproximadamente iguales en cuanto a la inteligencia, el poder de razonamiento y la información previa.(PP 189). Esto es implica, como lo plantea Yáñez (2014) “que ellos son iguales en cuanto a su familiaridad con la evidencia y los argumentos que se vinculan con el tema (puntos de vista-evidencia) bajo cuestionamiento, y que son iguales sus virtudes epistemológicas, tales como inteligencia, independencia de sesgos y claridad para emitir juicios.” (PP 146). En nuestro caso, ambos comparten la misma información previa, tienen un lenguaje en común, el de la filosofía, y están relacionados con la evidencia de la misma manera, incluso, los argumentos expuestos en este debate están relacionados con este lenguaje en común compartido.

II. La visión de los debatientes ante la paridad epistémica

Ahora, nos quedaría analizar el cómo ven la racionalidad del otro, si entre ellos se consideran pares epistémicos; ya que, como lo plantea Kelly (2005) es importante el reconocimiento para considerar los argumentos del debatiente con el peso suficiente. Aunque, también, podría pasar que dos personas se consideren pares, y aún así, no revisen sus propios juicios. Entiendo, que en este caso no es posible saber fehacientemente cómo es vista la paridad epistémica entre los debatientes, pero hemos encontrado algunas cuestiones que son dignas de analizar.

Copleston (1969) en *Historia de la filosofía* tomo VII nos habla de la introducción del idealismo a Gran Bretaña, a Estados Unidos, el nacimiento del pragmatismo y el realismo; luego, en la parte V, la rebelión contra el idealismo. En este último apartado es en el que introduce a Bertrand Russell, haciendo un análisis de su trabajo y pensamiento muy significativo para nuestro objetivo. En este caso vamos tomar dos textuales:

Hemos tenido ya ocasión de señalar que de todos los filósofos ingleses contemporáneos, Bertrand Russell es con mucho el más conocido. Esto se debe en parte al hecho de que ha publicado un número considerable de libros y ensayos sobre temas morales, sociales y políticos, salpicados de notas divertidas y estimulantes, y escritos a un nivel que puede entender un público difícilmente capaz de apreciar sus contribuciones más técnicas al pensamiento filosófico.(PP 408)

A primera vista se aprecia cuestiones de naturaleza valorativa positivas de la obra de Russell por parte de Copleston como son "notas divertidas y estimulantes", incluso resaltar su valor divulgativo. Además, al decir que este público que puede entender con facilidad los escritos de Russell, difícilmente podría captar sus contribuciones más técnicas, hace referencia a que sus ideas han contribuido al pensamiento, por una parte, y que su pensamiento tiene un nivel de elaboración y complejidad.

Luego de esto, hace un análisis categorial de su obra y apoya su análisis con apreciaciones del propio Russell. Ese análisis lo lleva a sintetizar su obra a problemas epistemológicos y metafísicos:

Si excluimos de la filosofía la lógica matemática, por una parte, y los juicios concretos morales, valorativos y políticos por otra, nos queda lo que tal vez pueda llamarse filosofía general de Russell, consistente, por ejemplo, en estudios sobre problemas

epistemológicos y metafísicos. Esta filosofía general ha pasado por una serie de fases y transformaciones, y representa una extraña mezcla de análisis agudo y ceguera respecto a factores relevantes y de importancia. Pero está unificada por su método o métodos analíticos. y los cambios no son tan grandes como para justificar una interpretación literal de la nota humorística del profesor C. D. Broad: "como todos sabemos, Mr. Russell produce un sistema distinto de filosofía cada pocos años". En cualquier caso, la filosofía general de Russell representa un desarrollo muy interesante del empirismo británico a la luz de las recientes formas del pensamiento, al cual el propio Russell ha aportado una importante contribución.(PP 409)

En este caso me gustaría resaltar que Copleston argumenta una defensa sobre una de las críticas más recurrente, y si no es la más, que se hace a Russell, los cambios de posturas filosóficas. Le reconoce, además, una unificación en su obra a través del método analítico. Aunque, también dice que sus transformaciones y fases contienen análisis agudos y ceguera respecto a factores relevantes, como si dijera que ha profundizado en algunas cosas y otras las ha omitido. Con esto, podríamos pensar, que para Copleston, Russell no tiene falta de información o problemas de capacidad cognitiva sino que simplemente hay cosas que ha omitido.

En cuanto a Russell en *Por qué no soy cristiano*, el compilador de la obra introduce en el apartado 13 el debate con Copleston haciendo una transcripción textual sin ningún otro comentario, y con el título "la existencia de Dios". Y en el resto del libro no se lo menciona nuevamente a Copleston, ni hace después del debate ninguna mención significativa. Me resulta interesante resaltar un escrito del compilado, que es anterior al debate y que le da nombre al libro "por qué no soy cristiano". En este escrito expone sobre la posibilidad de demostrar la verdad y utilidad de una religión, sobre la prueba racional de la existencia de Dios y los dogmas del cristianismo, entre otras cosas. En este caso voy a tomar tres pensamientos: "La cuestión de la verdad de una religión es una cosa, pero la cuestión de su utilidad es otra. Yo estoy tan firmemente convencido de que las religiones hacen daño, como lo estoy de que no son reales." (PP 7)

En cuanto a la verdad de una religión, nos argumenta que todas las religiones están en desacuerdo sobre cuál de ellas es la verdadera, y que todas dicen tenerla verdad, pero promulgan diferentes cosas, entonces, las personas aceptan la que promueve su cultura. En cuanto a su utilidad (argumento moral de Dios) argumenta que no hay una relación práctica entre ser buena persona y cristiano, incluso suele ser opuesto. Incluso, termina el párrafo seleccionado rechazando la utilidad de la religión, como su posibilidad de verdad.

Otro comentario, que me gustaría resaltar "La Iglesia Católica ha declarado que la existencia de Dios puede ser probada mediante la razón sin ayuda." (PP 9). Y posterior a esto analiza algunos argumentos comunes sobre la existencia de Dios, el de la primera causa, ley natural, del plan, el moral, etc; y termina hablando sobre el factor emocional: "Como dije antes, no creo que la verdadera razón por la cual la gente acepta la religión tenga nada que ver con la argumentación. Se acepta la religión emocionalmente." (PP 16)

Lo primero que hace es desvincular a la religión de la razón y pasarla a un plano meramente sentimental, podemos entender a este plano como irracional. Para entenderlo de esta manera, me baso en su libro *La conquista de la felicidad* (2003), que si bien aclara desde el prefacio que no tiene fines filosóficos, sino que tiene una intención conversativa, se entiende que habla de los sentimientos como irracionales. En los sentimientos, según Russell, se encuentran algunos positivos y otros negativos, y ambos deben ser inspeccionados bajo la razón. En este mismo texto, también, habla de que gran parte de la infelicidad viene del sistema social, como del individuo, este último es el que se propone a analizar. A luce que gran parte de la infelicidad viene de centrar la atención en uno mismo, donde gran parte de este centro se hace, entre otros temas, por el concepto de pecado, al que tacha de incompatible con la sabiduría. Este concepto de pecado viene inculcado desde la sociedad, como desde la religión. Por lo cual, podríamos concluir, que para Russell, las religiones serían ideas dogmáticas e inútiles, tanto desde lo ético, la razón y si no son analizadas desde la razón, hasta en cuanto lo emotivo.

Apoyando lo anterior, concluye en *Porque no soy cristiano* que para ser llamado cristiano hay que aceptar una serie de normas y credos de manera textual e incuestionable, que son aceptados bajo la emotividad. Como dije anteriormente, no sé refiere en ninguno de los comentarios a Copleston, pero si hace referencia a los creyentes en general.

Todo esto nos podría llevar a especular que Copleston ve a Russell como un par epistémico, y no así Russell a Copleston, ya que, con esto se podría interpretar que puede

verlo como a un dogmático. Pero esto podría adquirir más fuerza con el texto de Russell (2023) *Los problemas de la filosofía*, en donde dice que el estudio de la filosofía no es ni negligente, ni dogmático. Habla del escepticismo como herramienta fundamental para el avance del conocimiento, en contra del dogmatismo que solo busca reafirmar un conocimiento. Esto no habla directamente de Copleston, pero sí de sus creencias. Sería válido entender que Russell no tomara con fuerza los argumentos que su debatiente proporcione por no considerarlos afín a su visión.

III. Contexto del debate

El debate ocurre en una transmisión radial de la BBC (1948) en la que participaron Russell y Copleston, cuyo tópico era debatir sobre la existencia de Dios. Este fue organizado por la BBC como tercer programa, donde se transmitía distintos temas sobre pensadores, artistas, y personas de la cultura, volviéndose un programa de difusión intelectual, aunque acusado de elitista. Podríamos decir que el programa apuntaba a personas con cierto interés en temas intelectuales, o que tienen cierto acceso a estos temas, un público ciertamente intelectualizado, pero al ser un programa público el acceso, obviamente, no es restricto.

Esto es importante para entender la relación de los oradores con su público, como plantea Perelman, (1989) en este caso tenemos a dos personas especializadas hablándole a un público más general. En este texto, Perelman, critica la poca relevancia que suelen darse en los artículos académicos al público, pero en este caso particular el público adquiere otra relevancia diferente. Y aunque, desde un lenguaje académico, en gran parte, pero con un tema que no es ajeno al interés general, facilitando este contacto intelectual por un medio masivo del momento, como era la radio.

El debate, tal como lo pude encontrar en youtube, (Talking Art Encyclopedia, Bertrand Russell & Frederick Copleston debate (1948), 2023) no empieza con una presentación del debate o los debatientes, simplemente empieza hablando Copleston. Durante el debate el lenguaje fue pausado y ninguno interrumpió al otro, excepto en un momento donde Russell interrumpe a Copleston. Incluso se ven pequeñas pausas antes de empezar a contestar a lo planteado por el otro y durante el debate van hablando de uno en uno. Esto podría ser signo de buscar una claridad para la audiencia y una intención clara de ambos en ser claro para el interlocutor, aunque también puede reflejar un respeto mutuo.

En la primera parte del debate Copleston toma un rol más activo durante el debate, es él quien empieza planteando un significado de Dios como un ser personal supremo, distinto del mundo y creador del mundo y pidiendo a Russell su aprobación y postura ante este ser. En esta primera parte, Copleston se declara como teísta y Russell como agnóstico. Luego, Copleston plantea una pregunta sobre si el mundo no tiene un ser absoluto no llevaría eso a una relatividad de valores, pero ante la respuesta de Russell decide pasar el argumento moral para otro momento de la charla. Así, empieza con el argumento de la contingencia planteado por Leibniz, que lleva a una de las discusiones más largas del debate, aunque infructífera. Entonces, Russell pide pasar a otro tema por lo estancado del debate y Copleston plantea debatir el carácter objetivo de las experiencias religiosas. Y a partir de este punto, a mi entender, el lenguaje del debate se vuelve más accesible para el público en general, ya no se plantea un lenguaje filosófico o epistemológico, sino que se habla de novelas y percepciones tanto particulares, como sociales.

En lo que es la primera parte, da la sensación que Copleston maneja la charla con una postura cuasimayéutica, buscando a través de preguntas que Russell entre en una contradicción. Digo cuasimayéutica porque entiendo que el método mayéutico, como es planteado por Sócrates, requiere un escepticismo propio y busca del otro una limpieza de sus ideas. En cuanto a Russell actúa como abogado intuitivo, tal como es planteado por Arroyo (2018) buscando defender un punto de vista, el del positivismo lógico, no haciendo un ejercicio cognitivo.

Luego, en la segunda parte del debate, se toman dos tópicos, la experiencias religiosas, como dije anteriormente, y el argumento moral. Copleston, entiende la experiencia religiosa como una pasión que aparece en el sujeto de la experiencia y que revela ante él como algo que lo trasciende, que no puede ser conceptualizado, pero que es indubitable, por lo menos durante la experiencia. Lo describe como una experiencia tan real enamorarse o apreciar la poesía y el arte, aunque aclara que en esto no incluye a las visiones. Esto lo lleva a entender que existe una causa objetiva de la experiencia. Ante esto Russell responde que lo mismo ocurre con ciertos personajes literarios, que logran inspirar a las personas, pero que eso no los convierte en reales. Copleston acepta esto, pero dice que no se trata en el caso de las experiencias religiosas de algo subjetivo, porque en el caso de las experiencias religiosas el desborde es tal, que la única explicación es la existencia real de una causa objetiva. Russell responde que el que eso tenga un buen efecto sobre las personas no indica que eso sea real, que él ha sido inspirado por cosas que han causado buen impacto en él y eso no presupone

ninguna experiencia. Copleston dice que sería diferente porque la sensación es la de haber hallado la última verdad, que sería el amor por lo que se percibe como un valor.

Después de esta respuesta, Russell le pregunta si ve a Dios como la suma de lo que es bueno y si derivaría que amar lo bueno es amar a Dios. Así empiezan a debatir sobre el valor moral de Dios. Copleston responde que toda forma de bondad refleja a Dios y procede de él. Para Russell eso debería ser demostrado. Copleston dice que para esto debería recurrir a un argumento metafísico, pero sabe que en eso difieren, entonces, le pregunta cuál sería para él la justificación de distinguir lo bueno y lo malo. Para Russell no es necesaria una justificación, porque sería lo mismo que distinguir el amarillo y el azul, lo bueno y lo malo se distinguen por los sentimientos. Así, Copleston ofrece como ejemplos los sentimientos que puede tener Hitler sobre el comandante Belsen y los que puede tener él. A lo que para Russell, Hitler, tendría una alteración en sus sentimientos, como lo tendría un daltonico en la percepción de los colores. En este momento la discusión lleva a puntos que no podrían ser plausibles para el público, porque cuando Copleston le pregunta a Russell cuál sería la cuestión para condenar a Belsen, Russell responde que sería lo mismo por lo cual se podría cuestionar la percepción de un daltonico. Por lo que si Copleston hubiese querido, podría haber llevado a Russell hacia un lugar incómodo.

Ante esto, Copleston salta a otra pregunta dentro del mismo eje, le pregunta si acepta alguna obligación moral, ya que en toda sociedad se ha distinguido entre bien y mal, por lo que se podría presuponer una razón trascendente para que eso ocurra. Russell, le dice que la ley moral cambia en cada sociedad, y que haya una ley moral sería una respuesta conductual provocada por legisladores morales de la época, lo que serviría para explicar la replicación de la moral en cada época. Copleston le dice que la idea del deber no puede ser inculcada, ahí es donde Russell lo interrumpe, diciendo que no ve razón para decir eso porque todos conocemos la existencia de reflejos condicionados. Copleston le responde que no ve motivos para creer que un animal tiene conciencia de la obligación moral, a diferencia del hombre.

Ya a esta altura el desacuerdo es evidente y Copleston propone un resumen de su postura. Dice que ve una contradicción entre su explicación de los juicios morales como lo plantea y las exigencias de la teoría que plantea Russell. En cuanto al argumento de la contingencia, no le ha concedido nada que pudiera abrir el debate, ya que Russell expresa una filosofía que necesita pruebas, por lo cual lleva a un callejón sin salida. Luego, Russell ofrece su conclusión, discutiendo algunas cosas generales de la conclusión de Copleston.

IV. El debate entre Russell y Copleston como ejemplo de desacuerdo profundo

El proyecto de Fogelin (2005) sería brindar desde la lógica informal a la dialéctica una herramienta crítica para evaluar, criticar y corregir argumentos. Para eso toca varios temas que cree necesario para esta reconstrucción, como el análisis del contexto, los usos de la argumentación, como hemos realizado en este debate. Propone, además, la existencia de un marco estructural de creencia y preferencia compartidos, o no, entre las personas; y que este es el que hace posible la solución racional en los desacuerdos, en el caso que se comparta. Vemos, como es planteado en la conclusión de Copleston, que no hay un marco de preferencias en cuanto a la idea de cuál debería ser el método del análisis filosófico. Copleston, tiene un enfoque realista metafísico, que es el conjunto de creencias, principios o ideas que él utiliza para explicar o justificar su visión. En el caso de Russell, esta sería la del positivismo lógico. Esto indicaría que para Russell las afirmaciones sobre la realidad tiene sentido si puede ser verificada por la observación, para Copleston, la realidad está sustentada y ordenada por la causa primera, Dios, y es cognoscible a través de la esencia de las cosas.

Además, dice Fogelin (2005), que cuando colisionan estas estructuras el desacuerdo persiste aunque haya acuerdos en otros pensamientos. Ninguno de ellos está siendo irracional, simplemente tienen diferentes formas de vida, como lo entiende Wittgenstein (1999) en *investigaciones filosóficas*. Podemos ver entre Russell y Copleston un trasfondo cultural y social muy diferente. Copleston viene de una familia religiosa, e incluso cuando él se aparta de la forma de vida de su familia, me refiero a cuando pasa del protestantismo al catolicismo, mantiene la cultura religiosa y solo cambia la cultura en la que la desarrolla. Russell tiene en su padre y su padrino las raíces de su positivismo lógico, como las controversias con la iglesias y credos. Ambos, tienen una doctrina común, la de la filosofía, pero los entornos en los que ambos se han desarrollado es muy diferente. Las prácticas y pensamientos de ambos han representado diferentes formas de vida.

Ahora ¿Esto significa que los desacuerdos profundos sean racionalmente irresolubles? a mi entender, no. Es verdad, que las formas de vida influyen en nuestra forma de ver al mundo, pero también, es verdad que podemos modificar e incluso modificamos estas formas de vida. Berger y Luckman (2003) plantean que la socialización secundaria, lo que ocurre cuando se abandona en primer círculo social, la familia, cambia constantemente y nos hace adquirir diferentes roles y conocimientos. Ven en esto la posibilidad de cambiar nuestras prácticas dependiendo los círculos en los que nos vamos moviendo. -aunque, creo que no solo

son los círculos sociales lo que puede cambiar nuestras posturas, sino también, aunque con menor fuerza, una buena razón puede llevar a cambiar nuestro círculo social o nuestra postura.

Bibliografía

Arroyo (2018) *Philosophers as a intuitive lawyer*.

Berger y Luckman (2003) *La construcción social de la realidad*. Ed. Amorrortu editores. Tr. Silvia Zuleta

Copleston, F (1969) *Historia de la filosofía*. Volumen 8: De Bentham a Russell. Título original del libro: A history of philosophy Vol. VIII: Bentham to Russell. Traductor: Juan Manuel García de la Mora. Ed. Editorial Ariel, S. A.. Barcelona - España

Goldman, A. (2010), *Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement*, en Feldman R. y T. Warfield (eds.), *Disagreement*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 187-215.

Fogelin, R (2005) *The Logic of Deep Disagreements*T. In *Journal of Logic* Vol.25, No.1 : pp.3-11.

Kelly, (2005) *The Epistemic Significance of Disagreement*

Perelman (1989) *Tratado de argumentación. La nueva retórica*. Ed. Gredos. Tr. Julia Sevilla Muñoz

Russell, B (1946) *Historia de la filosofía occidental*. Título original: History of Western Philosophy. Traducción: Julio Gómez de la Serna & Antonio Dorta Espasa Libros, S.L.

(1976) *por que no soy cristiano*. "why i am not christian" Tr. Josefina Martínez Alinari. Ed Hispano Americana, S.A.

(2003) *La conquista de la felicidad*. Título original: The Conquest of Happiness. Tr. Juan Manuel Ibeas

(2023) *Problemas de la filosofía*. Ed. Culturea.

Yáñez, C (2014) *Explorando el desacuerdo: epistemología, cognición y sociedad*. compilado por Gustavo Arroyo ... [et.al.]. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento.

Wittgenstein, L (1999) *Investigaciones filosóficas*. tit: Philosophische untersuchungen. Tr. Alfonso Garcia Suarez y Ulises Moulines Ed. Altaya s.a

https://en.wikipedia.org/wiki/Frederick_Copleston

La metodología obre el proyecto de análisis de argumentos, para Fogelin (2005), deben ser reconstruidos en el contexto en el que son producidos, y teniendo en cuenta los usos de la argumentación, como lo plantea, en esto caso Perelman ().

“*DESUBICADOS* (2006), DE MARÍA SONIA CRISTOFF: REFLEXIONES ECOSÓFICAS”

HABITAR EL PLANETA.

Sergio Cerdán¹

Resumen

En el marco de una crisis ecológica, el psicoanalista y filósofo francés, Félix Guattari, propone una discusión medioambiental, mediante una articulación ético-política. A este debate teórico, y de urgencia ecológica, él lo denomina Ecosofía² (1989). Esta corriente de pensamiento, o llamada también sabiduría de la Tierra, formula postulados que implican un equilibrio entre la naturaleza y el ser humano. Al mismo tiempo, este planteo se puede conectar, sin dudas, con las ideas de Especismo de Richard Ryder (1970); de Liberación Animal de Peter Singer (1975) y de los derechos animales de Tom Regan (1983). Estos tres especialistas en el tema, en su conjunto, comparten una misma causa: la lucha y la defensa animal. Condensan, gran parte, de la esencia teórica de esta perspectiva medioambiental.

A partir de lo anterior, podemos postular que la novela *Desubicados* (2006), de la chubutense María Sonia Cristoff³ se puede inscribir en una propuesta ecosófica. Esto se ve, claramente, cuando la protagonista de este relato tiene un momento de reflexión personal e introspectivo. Luego de un conflicto de insomnio, huye y termina sentada en un banco de un zoológico en el que encuentra refugio, mientras mira y ve, detenidamente, a los animales encerrados en sus jaulas. El contacto entre *vivientes* es inmediato. En función de esto, emerge, en ella, una intención de lucha, de resistencia y de críticas movilizadoras. Dicho en otras palabras, la novela presenta una denuncia sobre aquellos seres que no pueden defenderse ni luchar por sí solos. La protagonista es su voz.

¹ Profesor de Letras (ISFD N°42), Especialista en procesos de Lectura y Escritura (UNGS) y Maestrando en Estudios Literarios Latinoamericanos (UNTREF).

² La ecosofía quiere honrar la conciencia ecológica y a la vez ampliarla desde una perspectiva intercultural, a través de diversas manifestaciones artísticas.

³ Escritora chubutense, docente, traductora, cronista, ensayista, feminista, gran defensora del medio ambiente.

Estas y otras cuestiones son las que nos llevan a pensar algunas aproximaciones ecocríticas⁴ (ecoliterarias), respecto de una mirada ecosófica. De alguna manera, esta lectura nos interpela y nos convoca a reflexionar sobre el lugar que ocupamos en el equilibrio entre la humanidad y la naturaleza. Más allá de que estamos camino al cambio, aún necesitamos seguir debatiendo acerca de este enorme problema actual. Por ello, este trabajo plantea algunas líneas teóricas y de análisis literario, en el que se ponen en juego voces especializadas en el tema. Esta dimensión se relaciona con la emergencia, en los últimos años, de una conciencia ecológica tanto en la literatura como en los estudios culturales. A su vez, abre un espacio de indagación e intervención ética y estética para la teoría, la crítica y la historia literaria y cultural.

Denuncia ecocrítica en Cristoff: aproximaciones ecosóficas

Desde hace un tiempo determinado, se está dando una serie de transformaciones en las producciones artísticas, en la crítica y en la teoría literaria. Este devenir paulatino nace a partir de la crisis del humanismo; con ella, surgen nuevas preocupaciones e intereses. Esta deconstrucción de los discursos antropocéntricos nos conduce, rápidamente, a lo que algunos nombraron como *posthumanismo*, una corriente filosófica que formula un corrimiento central del hombre y una superación de este, al mismo tiempo. Esta perspectiva, fuertemente activa en el presente, ayuda a entender al ser humano del siglo XXI como un ser múltiple en coexistencia con la ecología. Por ende, se produce una revisión y una actualización de la noción de vida; a su vez, una consideración y un interés mayor por los denominados *seres sintientes* y *vivientes*. Son muchos los planteos que podemos mencionar respecto de esta problemática, en la crítica contemporánea latinoamericana; no obstante, no es nodal detenernos en todas estas cuestiones.

A partir de ese cambio de paradigma⁵, se establecieron conceptos fundamentales para la teoría literaria interdisciplinaria⁶. Algunos de los que se pueden mencionar son: el “giro animal”, en el que se abordan los derechos y algunas cuestiones éticas,

⁴ Esta es una disciplina emergente que examina la relación entre literatura, cultura y el medio ambiente. Esta se centra en las representaciones que ocupa la naturaleza en las producciones literarias.

⁵ En esta idea, nos referimos al desplazamiento de la perspectiva antropocéntrica hacia una mirada más global del entorno natural, es decir, ir más allá de la propuesta humanista.

⁶ En esta nueva propuesta teórica se puede ver que la literatura empezó a conversar con distintas disciplinas, tales como la filosofía, la biología, la política, la ecología, entre otras.

principalmente; por otro lado, aspectos de “biopolítica”⁷, una forma de ejercer el poder sobre la vida (los cuerpos) de los individuos o de una determinada población. Al mismo tiempo, otras posiciones que se pueden destacar son: las ecocríticas, ecofeministas, posthumanismo feminista. Esta última categoría, que está en auge en la escena teórica reciente, es una perspectiva pensada por Braidotti (2022)⁸. En el marco de estas propuestas interdisciplinarias, una de las novelas que se puede inscribir en una iniciativa de denuncia ecoliteraria, con algunas reflexiones ecosóficas, es *Desubicados* (2021), de María Sonia Cristoff.

Además de haber sido una de sus primeras obras, la autora contó, en la coda del mismo libro, que esta surgió a partir del afán de “escribir algo, lo que fuera, a partir de un tipo de lugar determinado, el que fuera” (Cristoff, 2021). Ella solo deseaba “escribir con lo que hay” (Kamenszain, 2016), desde un realismo íntimo y crítico. En función de esto, decide que el zoológico fuera ese lugar, una zona en crisis, a la que quiere ver transformada. *Desubicados* cuenta la historia de una joven que tiene problemas para poder dormir en su departamento; allí, hay unos vecinos que interrumpen su sueño, siempre a la misma hora, a las tres de la madrugada. Finalmente, encuentra el antídoto para paliar esta situación indeseada, ya que buscaba escapar, salir y despejarse en un sitio en el que sintiera cómoda: “Es la gran ciudad la que me empuja al zoológico”. Luego de eso, la narradora se entregó “como un bicho más” del montón (Cristoff, 2021).

Entre reflexiones personales e información ecológica, la protagonista nos va llevando a una denuncia ecosófica respecto del problema de los animales en cautiverio, sin libertad alguna. Ella se entrega a sus preocupaciones en un banco del zoológico de la ciudad en la que vive, una de las más ruidosas del mundo. A partir de esto, siente una fuerte identificación con los animales. Es allí que se produce, al igual que con Derridá y su gata, un encuentro epifánico (2008). Como dice Yelin (2020), aquí se observa un pensamiento literario que reacciona ante la cuestión animal: una escritura biopoética latinoamericana. Esto última hace foco en el arte de, desde, sobre, para y por la vida. En otras palabras, la incursión de la animalidad (y de lo viviente) es un fuerte motor de diversas producciones literarias; o, dicho por ella, “el giro animal” que

⁷ Categoría propuesta por Foucault, en la década del '70, en una de sus conferencias en Francia. Este concepto ha sido retomado por autores como Agamben, Espósito, entre otros.

⁸ La filósofa italiana reivindica el papel de los feminismos en el desarrollo del giro posthumano.

muestra la crisis del humanismo, de una mirada antropocéntrica que debería estar en extinción. De la misma forma, podemos pensar “la necesidad de reevaluar el lugar de los animales en nuestras sociedades a través de una reformulación de las categorías [...] de lo viviente” (Yelin, 2017).

A partir de lo mencionado anteriormente, se puede postular que la novela está al servicio de una propuesta ecocrítica. Por lo tanto, se establece una conexión entre la escritura, los cuerpos y el entorno natural. En *Desubicados* (2021), está el compromiso y la búsqueda de conciencia ecológica a través de la literatura. La protagonista es una luchadora y defensora de los derechos de los animales. Sin embargo, Beba, una rescatista que conoce en alguno de los viajes que realizó, quien simboliza esta batalla medioambiental. Por ello, el relato presenta un devenir desde lo humano hacia lo animal; desde la observación hacia la crítica ecológica. Los desubicados son los que vienen del sur a la gran ciudad, o los animales que no tienen un espacio definido para estar en un hábitat cómodo: ¿de la naturaleza al zoológico?, ¿no debería ser al revés? Esa falta de pertenencia, de exploraciones constantes y de denuncia a los procesos de *espectacularización*⁹ a los que son sometidos todas las especies, son algunos de los puntos que se pueden señalar de esta novela.

Por otro lado, se puede observar una mimetización entre la protagonista de la novela y los animales que la acompañan. Como lo expresa en algún momento de la historia, ellos son sapos de otros pozos. Estas instituciones (que tanto Irma rechaza y critica) que se encargan de “asistir” a dichos animales, sienten culpa, arrepentimiento e intentan “remediar” lo ocasionado. De esta forma, hay científicos que buscan recuperar la destrucción de la naturaleza. Vemos, entonces, una fuerte relación entre vida y propiedad, donde los cuerpos aparecen como mercancías. Nos encontramos, por lo tanto, frente a una comunidad alternativa cuya exterioridad pasa por la alianza entre humanos y animales (Giorgi, 2014). Por ende, surge otro modo de pensar e imaginar la idea de lo colectivo, que no pasa necesariamente por las identidades culturales, sino por la reinención de universos biopolíticos, de una reconfiguración de lo comunitario.

Desde la perspectiva de Giorgi (2014), la figura del matadero, como espacio, busca desarticular lo animal de lo humano; la vida de la muerte. Busca aislar la vida

⁹ Este neologismo fue acuñado y utilizado, fuertemente, por Paula Sibilía en *La intimidad como espectáculo*. En este libro, hace hincapié en la exposición y exhibición llevada al extremo en determinados discursos.

eliminable, consumible, de la vida protegida y, de esa forma, reforzar su distinción. Se intenta evitar que la muerte animal se mezcle, contagie e irrumpa en la vida colectiva. La situación que propone este crítico se ve, claramente, en el zoológico: ese lugar público, de espectáculo, de observación de esa vida controlada, que no puede decidir, que no tiene protección, que está desubicada, sin un lugar al que pueda pertenecer. De la misma manera, se puede ver con la protagonista, a pesar de estar del otro lado de la reja (la vida “protegida”), ella se siente aislada, desorbitada, sin un sitio al que pueda escapar, consumida por esa sensación de *desterritorialización*¹⁰, esa línea de fuga que también poseen los seres sintientes que están en cautiverio.

Por otra parte, la noción de “vida desnuda”, propuesta por Giorgio Agamben a principios de los años 90, se refiere a esa “zona de indistinción” entre la vida humana socialmente reconocible y la vida “meramente biológica”, es decir, la vida despojada de las marcas que la vuelven objeto de protección y reconocimiento por parte del poder soberano. La “vida desnuda” indica la instancia en que esas marcas quedan suspendidas, donde la vida queda reducida a su sustrato biológico, en un límite ambivalente con lo animal (1998). Esta oposición queda, más que evidente, en la novela, ya que hay cercas que separan esos cuerpos indefensos: aquella vida desnuda, abandonada, despojada y excluida de todo, mientras que la protagonista presenta huellas que le permiten estar protegida, cuidada, pero también controlada. Por este motivo, desea irse, escaparse, volver al sur, a su pueblo. Dicho en otras palabras, la separación entre el bíos y el zoé está más que clara, es transparente, queda explícita en esta situación planteada.

La “vida desnuda” aparece como una articulación en torno a ese umbral entre el abandono y la exposición de los cuerpos, tal como se ve en el funcionamiento del zoológico. Esta institución biopolítica es criticada, rechazada y denunciada por la protagonista. Ella expone esos hechos de abuso, a favor de los derechos del animal. El zoológico y, también el museo, surgieron como nuevos significantes de lo animal durante el proceso de separación con lo humano. Muestran su cosificación. El animal está visto como “artefacto” o “máquina” que debe exhibirse; también, están descriptos por la contraposición entre bíos y zoé, entre aquellas vidas a proteger y vidas a abandonar, o entre el cuerpo viviente y el sujeto hablante, entre hablar o vivir. Esas

¹⁰ Este término proviene de Deleuze y Guattari, de dos de sus trabajos: *Kafka, Por una literatura menor* (1975); de *Mil mesetas...* (1980). En este último, lo desarrollan con mayor detenimiento.

"vidas sin forma" emergen, precisamente, cuando el Estado no puede trazar una distinción absoluta entre las vidas a reconocer (t'humanas") y las vidas que se abandonan – imposibilidad que define, en gran medida, el "paisaje" de lo social en las últimas décadas [...]’, (Giorgi, 2008).

Los zoológicos que la protagonista menciona, ese lugar donde la gente va para encontrarse con los animales, para observarlos, para verlos, son, contradictoriamente, monumentos a un impedimento de dichos encuentros. Este es un espacio en el que existen variedades de animales, a fin de que puedan ser vistas, observadas o estudiadas. Cada jaula es una especie de cárcel que encuadra al animal alojado dentro. “Los visitantes acuden al zoológico a mirar a los animales. Pasan de una jaula a otra, de un modo no muy diferente de como lo hacen los visitantes de una galería de arte, que se paran delante de un cuadro y luego avanzan hasta el siguiente o el que está situado después de este. No obstante, en el zoológico, la visión siempre es falsa. Como si se tratara de imágenes desenfocadas” (Berger, 1977). En este caso, la novela intenta refutar lo anterior y, al mismo tiempo, volver a enfocar esas imágenes, a exponer el quiebre entre un lado de la jaula y del otro. Estos son cuerpos de aquellos que también devienen vidas precarias (Butler, 2004), a partir de la violencia de quienes los encierran bajo la “ley de cuidado y protección animal”.

El animal humano y el animal no humano comparten un mismo sentimiento de encierro. El zoológico, de alguna manera, funciona como el espacio de la representación de esa imagen dogmática que visualiza el pensamiento occidental y tradicional, respecto del lugar del animal en la naturaleza (Derrida, 2008). Esta institución de aislamiento es la metáfora de una filosofía cerrada, de un pensamiento que permaneció arraigado, en la historia de las ideas, durante muchos siglos. Más allá de este paradigma en detrimento, hay una liberación animal en proceso, en pleno devenir hacia un cambio radical (Deleuze y Guattari, 1988). Este planteo de la necesidad de una teoría de importancia moral sobre los derechos animales nos remite a pensar si esos animales no son merecedores de una libertad fuera de un zoológico. De la misma manera, existe un desafío en el que el movimiento animal sea una forma de crear una alianza de paz con el entorno natural; al mismo tiempo, una prueba para la naturaleza humana, en la que la liberación animal sea parte del cotidiano (Singer, 1975).

Otras posiciones que se pueden poner en contacto con las ideas de este filósofo australiano mencionado en párrafos más arriba, son las del filósofo, activista y psicólogo británico Richard Ryder y el filósofo estadounidense Tom Regan. El primero fue el pionero moderno en el Movimiento de Liberación animal. Por ello, propone la noción de *especismo*¹¹, concepto que surge en contra de la experimentación animal. A partir de allí, instala este neologismo, que declara una discriminación basada en la pertenencia a una especie (1970); el segundo, especialista en una teoría de los derechos animales, denuncia la explotación animal. Afirma que, en esta sociedad moderna, este hecho no es justificable. Estos *sujetos-de-una vida*¹² tienen derechos morales que no deben ser tratados como medios para un fin (Regan, 1983). Estos planteos cobran valor en resonancia con la propuesta literaria de Desubicados (2006), debido a que Cristoff nos trae una historia llena de fracturas de paradigmas, de quiebres teóricos, de nuevos pensamientos en proceso de evolución.

Estas corrientes predominantes: la Teoría del Derecho de Bienestar Animal de Peter Singer y la Teoría del Derecho de los Animales, defendida por Tom Regan, plantean un debate muy complejo acerca de la protección de dichos vivientes. Este giro ético-moral (hasta jurídico) ha influido, indudablemente, en lo que hoy conocemos como “sintiencia animal”. Ambas perspectivas tienen como antecedente esencial, en parte, la conocida Teoría Utilitarista, defendida por el filósofo, jurista, pensador y escritor inglés del siglo XVIII, Jeremy Bentham: uno de los primeros defensores de los derechos de los animales. Esta propuesta, de principios de la edad contemporánea, argumentaba que la cuestión primordial no era si estos seres razonaban o hablaban, si no si podían sufrir. Los tres coinciden en la importancia del trato hacia ellos. Más allá de las perspectivas de cada uno, esto nos remite a un cambio en la historia de las ideas. Por lo tanto, tal como lo indica Matthew Calarco, la cuestión animal debe considerarse como uno de los temas esenciales en el discurso crítico contemporáneo (2008).

En síntesis, en un panorama literario actual, existe una enorme constelación de ficciones latinoamericanas; relatos que elaboran lenguajes en los que lo biológico, lo animal y lo humano aparecen como una dimensión central en sus exploraciones sobre la experiencia subjetiva y colectiva. Tal es el caso en el que María Sonia Cristoff

¹¹ Categoría que nace en un panfleto de denuncia y protesta reflexiva que apela a la conciencia humana respecto del derecho animal (1970).

¹² Esta noción es una de las más resonantes en la teoría animal, ya que, como menciona Regan, no solo estamos vivos: tenemos una vida que importa.

reflexiona y cuestiona el valor que ocupan estos seres sintientes, la importancia de sus vidas. De alguna forma, polemiza e intenta romper esa distinción antiquísima entre lo humano y lo animal. Bíos y Zoé no tienen diferencia, se conjugan en una unidad corporal, “desnuda” y “desubicada”. Tanto la protagonista de esta novela, así como también los animales del zoológico, están en la búsqueda de una libertad plena, sin límites de especies ni de formas: Ryder, en un principio; Singer, posteriormente; Regan, luego. Estos son los tres filósofos que vienen debatiendo acerca de esta lucha de liberación animal, más allá de las diferencias teóricas que puedan tener. Todos son seres que forman parte de la misma naturaleza. Solo desean vivir en paz y armonía, compartir los mismos derechos morales y éticos.

En conclusión, “la cuestión de lo animal, del límite inestable y político entre lo humano y lo animal y de la inscripción de lo animal en lo humano, es, desde este punto de vista, constitutiva de eso que llamamos literatura, precisamente porque la literatura es el mecanismo que, en el lenguaje, problematiza o suspende la diferencia entre la humanidad parlante -los sujetos- y los cuerpos "meramente" vivientes (Giorgi, 2008). En cierta forma, la literatura posthumanista nos interpela en una constante introspección acerca del lugar que ocupa la humanidad, en relación con el vínculo con la naturaleza. Esa mirada ecosófica es la que nos lleva a una coexistencia en equilibrio, al reconocimiento de que todos los animales (humanos y no humanos) somos seres sintientes que tenemos derecho a ser libres. Así como Julieta Yelin (2015) explora las transformaciones de los modos de concebir lo animal, lo que lleva a una nueva definición de lo humano, este relato refleja los nuevos imaginarios literarios de lo viviente. Para finalizar, quiero cerrar con la siguiente declaración: *Desubicados* (2021), en última instancia, forma parte de lo que Gisela Heffes denomina *Poéticas de preservación*. Esta categoría forma parte de una obra que evidencia una problemática ecocrítica, en contraste con las políticas de la destrucción del medio ambiente en América Latina (2013).

Bibliografía general

- Agamben, Giorgio. “Forma-de-vida” en *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Berger, John. “¿Por qué miramos a los animales?”, España, Alfaguara, 2023.
- Braidotti, Rosi. *Feminismo posthumano*. España, Gedisa, Serie Multimedia, 2022.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2007
- Calarco, M. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Cristoff, María Sonia. *Desubicados*. Buenos Aires, Minúscula, 2021.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 1988.
- Derrida, Jacques. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée. Trad. española por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta editorial, 2008.
- Giorgi, Gabriel. El umbral animal. Apuntes sobre algunas ficciones del presente. *Nombres*, (22). Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2460>, 2008.
- Giorgi, Gabriel. “Lugares comunes: ‘vida desnuda’ y ficción” en revista *Grumo*. Buenos Aires-Río de Janeiro, n° 7, diciembre de 2008.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Giorgi, Gabriel. “Introducción. Una nueva proximidad” en *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia, Buenos Aires 2014.
- Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Pre-textos, Valencia, 2000.
- Heffes, Gisela. *Políticas de la destrucción. Poéticas de la preservación: puntas para una lectura (eco) crítica del medio ambiente en América Latina*. Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 2013
- Kamenszain, Tamara. *La intimidad inofensiva: los que escriben con lo que hay*. Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2016.

- Regan, Tom. *El caso de los derechos animales*. Prensa de la Universidad de California, Estados Unidos, 2004.
- Ryder, Richard. “Especismo”, Oxford, 1970.
- Sibilia, Paula. *La intimidación como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Singer, Peter. “Liberación animal”. Artículo publicado en la revista *The New York Review of Books* n° 8 del Volumen L, el 15 de mayo de 2003.
- Yelin, Julieta. *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario ante la cuestión animal*. Estados Unidos, Latin America Research Commons, 2020.
- Yelin, Julieta. “El animal biográfico”, en *452°F*, Universidad de Barcelona; Lugar: Barcelona; Año: 2017 p. 36 – 46.
- Yelin, Julieta. 2008: “Nuevos Imaginarios, nuevas representaciones. Algunas claves de lectura para los bestiarios latinoamericanos contemporáneos”, en *Inicio*, vol. 3, N°1.
- Yelin, Julieta. *La letra salvaje. Ensayos sobre literatura y animalidad*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2015

VIAJE AL CORAZÓN DE LA POLÍTICA ARGENTINA

Debora Luz Trindade¹

Cuando se le pregunta a cualquier argentino o argentina ¿Qué es el peronismo? las respuestas suelen ser tan diversas como las personas. Y es lícito preguntarse ¿Cómo puede pasar esto con una doctrina política que cuenta con los suficientes escritos y fundamentos para ser entendida racionalmente? Esto nos proponemos explicar en este artículo. Vamos a buscar explicar este fenómeno, no desde su doctrina filosófica escrita en diferentes textos por Peron, sino desde la doctrina de los sentimientos como lo describió Eva Peron en sus textos, y que se masificó en la manera de sentir de los adherentes al partido. Pero, además, vamos a intentar interiorizar en el análisis de los sentimientos del antiperonismo, que también forman parte del sentimiento político argentino.

Para esto, en una primera parte, vamos a hacer un análisis de la importancia política de los sentimientos que se generaron a partir del peronismo basados en los textos de Aristoteles. En una segunda instancia, vamos a tratar de describir cómo se gestan los sentimientos en el antiperonismo a través de un análisis previo propuesto por Sandra Gayol y el análisis del decreto 4161/56. En la tercera y última parte, voy a analizar los sentimientos que se gestan en el peronismo a través de las dos obras de Evita. El análisis de la parte dos y tres, van a estar acompañadas de la interpretación de los sentimientos propuesta por Spinoza.

I. La importancia de analizar los sentimientos generados por el peronismo

Antes de empezar nuestro análisis es fundamental entender que la historia particular de cada sujeto en Argentina fue, y es, atravesada por el peronismo. El movimiento peronista no ha pasado desapercibido, desde el 17 de octubre de 1945², fecha de su consagración. Hasta nuestros días, ha sido el actor central de nuestra política se por afirmación o negación de su postura. Al punto, que desde entonces, nuestra política se podría resumir en dos posturas, peronista o antiperonista. El antiperonismo nunca ha tenido un carácter propio más que el de la negación o oposición, ha sido, y es, un cúmulo de diferentes partidos, que incluso, en otras naciones serían opuestos. No ha encontrado nunca una representación propia, sino que

¹ Débora Luz Trindade. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

² El 17 de octubre de 1945 ocurre una movilización obrera y sindical a la plaza de mayo pidiendo la liberación de Peron, quien se encontraba preso en la isla Martín García el día 8 de octubre del mismo año.

engloba pensamientos opuestos o contradictorios, ni tampoco, ese englobamiento se ha mantenido estático en el tiempo. Es así, que en diferentes momentos de nuestra historia, ha tomado la forma de diferentes partidos o pensamientos

En cuanto al peronismo, es un movimiento político fundado por el ex presidente argentino Juan Domingo Peron, quien gobernó la Argentina en tres mandatos de 1946 a 1952, siendo reelecto desde 1952 a 1955, en donde fue interrumpido por un golpe militar. Luego de años de proscripción y exilio vuelve al país y es electo en 1973, pero fallece un año después, en 1974. Peron, además de ser presidente, fundó una doctrina filosófica de tercera posición, siendo esta la primera doctrina de tercera posición en el mundo. Esta tercera posición se encuentra entre un idealismo riguroso y un materialismo utilitario, que solo lleva al humano a un tránsito entre la insectificación³ a la náusea⁴, como lo describe Perón (2014) en su texto *Comunidad organizada*⁵. Aunque, en este caso no vamos a hablar de la doctrina Justicialista, que es el nombre que le da Peron, sino de cómo es que esta doctrina desencadenó tantas pasiones de diferentes tipos dentro y fuera del movimiento Peronista.

La importancia de centrarnos en el análisis de los sentimientos provocados por el peronismo, como el antiperonismo, radica en tomar el hilo conductor que ha sostenido ambos movimientos. Tanto el peronismo, como el antiperonismo, se acusan de generar relatos manipulativos, así lo manifiesta el decreto 4161/56 que proscribió al peronismo, y como lo denuncia Jauretche (1973) en *Los profetas del odio y la yapa*⁶. En la *Retórica*, Aristoteles (2002) propone un método de análisis para descubrir cómo los relatos pueden influir a la audiencia, para ellos se basa en tres modos de la persuasión, *Ethos*, que depende de la credibilidad del orador, *Logos*, que depende de los argumentos y la lógica de lo expuesto, y *Pathos*, que es la influencia en las emociones. Para analizar el *Ethos* deberíamos centrarnos ⁵ Jauretche en este texto analiza la cultura y el aparato cultural, así como el rol de los intelectuales. Lo

³ La insectificación es, para Peron, la deshumanización del hombre en las sociedades modernas y tecnocráticas, que subordinan al hombre a un sistema productivo alienante. Esto es explicado en el capítulo XVII de la comunidad organizada.

⁴ La náusea es, para Peron, la deshumanización del hombre provocada por el resentimiento y el rechazo a la sociedad, la ética y a sí mismo. Esto es explicado en el capítulo XVII de la comunidad organizada.

⁵ El texto es una transcripción de su discurso de clausura realizado por Peron al primer congreso de filosofía argentino realizado el 9 de abril de 1949.

⁶ Jauretche en este texto analiza la cultura y el aparato cultural, así como el rol de los intelectuales. Lo que busca es desmontar el aparato de la superestructura cultural del país, que busca esconder la argentina real, tapada por la argentina de las formas. Para montar esta argentina de las formas se sirven de los medios masivos para la propagación de un pensamiento colonial utilizando intelectuales que portan “inteligentzia”, que es aquella que poseen los que apoyaron la dictadura del 55.

que busca es desmontar el aparato de la superestructura cultural del país, que busca esconder la argentina real, tapada por la argentina de las formas. Para montar esta argentina de las formas se sirven de los medios masivos para la propagación de un pensamiento colonial utilizando intelectuales que portan “inteligentzia”, que es aquella que poseen los que apoyaron la dictadura del 55.

en la figura de Perón o Evita y buscar entre las tantas y diversas figuras del antiperonismo, y ya que no hay una que englobe esta dirección no tendría sentido. El *Logos* se encontraría en una dificultad similar. Pero, en el *Pathos*, encuentra una unificación, ahí el sentir del antiperonista se unifica en todas las vertientes, lógicamente pasa lo mismo con el peronismo.

En este punto, es importante aclarar, que para Aristoteles (1985) los sentimientos no son plenamente racionales o irracionales, esto lo describe en *La Ética a Nicómaco*, en donde divide al alma en dos partes, una racional y otra irracional. A su vez, el alma irracional tiene otra división, una vegetativa, fuera de la influencia de la razón, y sensitiva, que es donde se encuentran los deseos y apetitos. Esta última, puede ser influenciada por la razón, por lo cual podemos conocer e interpretar nuestros sentimientos para guiarlos a través de una razón adecuada. En cambio, para Spinoza (2000) los sentimientos sí son racionales, pero lo que puede fallar son las interpretaciones que hacemos sobre los hechos. Para graficar esto presenta los conceptos de ideas adecuadas, aquellas que entiende de forma clara y completa el encuentro de la causa con su efecto, y que implica el uso de la intuición o la razón; y el concepto de ideas inadecuadas, que son aquellas confusas o parciales derivadas de un conocimiento imaginario o fragmentado. Así, cuando los sentimientos actúan de forma errónea no es por irracionalidad, sino por un desconocimiento de la causa adecuada. Esta diferenciación, entre Spinoza y Aristoteles, se realiza ya que más adelante vamos a interpretar los sentimientos bajo la teoría de Spinoza por su carácter descriptivo.

Adentrándonos en la historia de los argentinos y argentinas, es común escuchar historias personales del tipo mi abuela recibió una maquina de coser de Evita, mis abuelos se compraron la casa en la época de Peron, mi padres odiaban al peronismo porque sufrieron algún tipo de censura, o Evita fue a la fábrica de mi abuelo y lo obligó a dar algo de lo que producía, etc. Estas historias tienen una justificación, hay un motivo lógico o ético, aunque no escapa de la interpretación emocional personal que se le dan a los hechos, y estos pueden ser racionales o irracionales, o adecuados e inadecuados. Es ahí en donde diferentes relatos pasan de generación en generación, donde la carga emotiva prima más que las propias experiencias particulares, incluso, más que la razón o adecuación. Y estas últimas, creemos, van a ser la

clave para entender la consolidación del peronismo, como la del antiperonismo.

En cuanto a la consolidación del peronismo, no sólo me refiero al 17 de octubre, anteriormente mencionado, que merece un análisis aparte, sino al sostenimiento del partido después de 17 años y 52 días de proscripción. El peronismo sobrevivió aquellos años gracias a una resistencia sostenida por militantes, pero también por un contagio de los sentimientos a aquellos que se iban incorporando a la vida pública. Sin ese contagio no es posible explicar el apoyo hasta la vuelta de Perón, luego de años de proscripción, muertos, presos, anulación de simbología y propaganda negativa. La vuelta de Perón es apoyada por un 61.85% del padrón, perdiendo solo 64 décimas del apoyo histórico de la segunda presidencia⁷, y con el aumento del padrón de 6,4 millones de votantes⁷. Esto, obviamente no solo se debe a un contagio emocional, también es un recuerdo de lo que dejaron aquellas dos gestiones, como un trabajo de militancia, pero también creemos que no es posible lo anterior sin un trabajo sobre las emociones. Con el antiperonismo ocurre algo similar, el antiperonismo, también logra llegar hasta nuestros días en ese contagio, pero nunca logra una consolidación real más que la de su existencia. La disputa peronistas y antiperonistas, siguen hasta nuestro días, y el sostenimiento de esta, también está sostenida por un contagio emocional, como con la transmisión de experiencia.

Pero como no es posible hacer en un simple trabajo la descripción de todas las emotividades surgida durante todos estos años, en este primer, trabajo voy a tomar textos y referencias del periodo que va desde 1951 hasta 1956. La idea de esto, es tener un primer acercamiento a las emotividades generadas por estos dos movimientos que marcaron el sentir de la política nacional.

II. El antiperonismo, desde el terror hasta el resentimiento

En cuanto a los sentimientos y el antiperonismo, voy a empezar tomando una parte de la obra de Gayol (2023) *Una pérdida eterna*, el capítulo VI, en donde analiza diferentes publicaciones, nacionales e internacionales, ocurridas entre 1951 y 1958 sobre la oposición política al peronismo y los sentimientos. De estos análisis, voy a tomar dos ideas fundamentales para entender el antiperonismo, y que sobrevuelan el capítulo, como es el resentimiento y el terror.

⁷ Las elecciones de 1951 fue el porcentaje mas alto logrado hasta hoy en dia en primera vuelta obteniendo el 62,49%

En cuanto al terror, en varios relatos se hace referencia al luto oficial decretado por la muerte de Eva⁸ como prueba de la coacción impuesta por el régimen, acrecentando aún más esta idea con la prórroga del velatorio⁹. Se acusaba al peronismo de armar actos performativos, de imponer el luto y castigar a quienes no quisieran llevarlo, aunque el decreto nacional no sugirió su obligatoriedad. La cinta negra se tomaba como medio para imponer el terror de quienes no compartían el luto, imponer el luto que se quería transmitir, controlar emocionalmente a la población o imponer una adhesión política. Como forma de control de esto, según el antiperonismo, se utilizaban empleados públicos o fanáticos, para así someter mentalmente a la masa.

Para entender este sentimiento de terror, podríamos usar la proposición 6 del libro III, de Spinoza (2000), en donde explica que cada cosa se esfuerza por permanecer en su ser, pues el *conatus* es la esencia del ser. Así, según la demostración de esta proposición, se va a oponer a todo aquello que busque suprimir su existencia. El antiperonista no entiende que puede haber gente que sienta real tristeza por la muerte de Eva, porque tiene en sí una idea inadecuada, por eso suprime esta existencia. Esto es más claro aún en la proposición 13, del mismo libro, en donde se explica que la mente tiende a excluir aquello disminuye su potencia de actuar, tendiendo a imaginar otra causa disminuye o reprime aquello que le causa impotencia. Por eso, niega o disminuye la existencia de quienes pueden sentir una tristeza o dolor real por la muerte de Eva. Para cualquier persona externa o que no tenga una vinculación personal con nuestra realidad nacional no le sería extraño pensar que la muerte de un personaje político influyente podría causar dolor. Pero para un antiperonista, la existencia de personas que sienten dolor por la muerte de Evita es la afirmación de existencia de lo que ellos quieren negar, que es el peronismo. Por eso, relata Gayol, que a los actos de demostración pública de dolor eran interpretados por los antiperonistas como actos performativos puestos por el régimen, fanáticos que querían convencer a otros de un dolor no existente, gente amenazada y que en realidad, incluso, lloraba por la amenaza, etc.

La otra cuestión a tratar es el tema del resentimiento, acusación que se le hacía regularmente a Eva. Pero en el caso puntual a analizar, se ve tras la muerte de Eva, luego de resguardar unos días el silencio, cuando empieza el antiperonismo a expresar su sensación tras su muerte. Gayol, expone en un pie de página, un escrito realizado en el diario Ideal de

⁸ El descenso de Evita ocurre el 26 de julio de 1952, ese mismo día bajo el decreto 2382/52 se establecen 30 días de luto nacional.

⁹ En un principio se pensó que el velatorio duraría 48 horas, pero ante la gran afluencia de gente se extendió por 16 días, hasta el 11 de agosto.

Colonia Uruguay, en donde bajo el título “Trágico contraste”¹⁰ se contraponen los sentimientos provocados por la muerte de Eva al amor de ella por las pieles, lujos, joyas, etc. Y ante esto me gustaría, por una parte, remarcar el sexismo, la vestimenta solo es cuestionada en la dirigencia femenina, pero por otra, el clasicismo, muchas primeras damas han mantenido una estética elegante porque el cargo así lo exige, pero esto siempre es enfatizado por los orígenes sociales de Evita. Todo lo anterior es tomado por el antiperonismo como muestra de una amoralidad, pero tiene esto un doble sentido oculto, que es el tema del resentimiento. El resentimiento de Eva es visto como una revancha o venganza personal por su sufrimiento y humillaciones del pasado, guante que ella toma y del que vamos a hablar en el siguiente apartado.

Para ir un poco más adelante, me gustaría tomar la ley 4161/56¹¹ realizado por la autoproclamada revolución libertadora, que fue el gobierno de facto que derrocó a Perón. En la parte del visto¹² de la publicación se menciona el decreto 3855/55 como antecedente, que es donde se declara la disolución del partido peronista en sus dos ramas, la femenina y masculina, por buscar engañar la conciencia ciudadana y ser una posición política que ofende los sentimientos democráticos del pueblo argentino. El porqué de esta proscripción, se explica en la necesidad de borrar el recuerdo de una época de escarnio y dolor para consolidar la armonía entre los argentinos. Ya desde el decreto mismo se hacen apelaciones a los sentimientos generados por el peronismo, y son estos sentimientos los que van a justificar tanto la disolución del partido, como lo que continúa, que es la prohibición de cualquier símbolo de afirmación ideológica peronista. La prohibición incluye canciones, discursos, conmemoración de fechas, tanto de referencia a Perón y a Evita, y se nombra explícitamente a *La razón de mi vida*. El castigo a este incumplimiento va desde multas, prisión y cierre de empresas, y es firmado por el presidente de facto y ministro, como secretarios de estado.

I. El amor y el odio en el peronismo

Haciendo caso omiso a la proscripción, vamos a tomar por una parte un texto publicado en vida por Eva Perón (2002) *La razón de mi vida*, y por otro, un discurso promulgado por ella en vida, que luego se transformaría en un texto *Mi mensaje*¹³.

¹⁰ El Ideal 12 de agosto 1952, p1.

¹¹ Promulgada en el boletín oficial el 9 de marzo de 1956.

¹² El visto es una parte de los decretos que está debajo del encabezado, mayormente se utiliza para nombrar antecedentes, los motivos de la emisión o nombrar decretos previos relacionados.

¹³ Este texto fue escrito en los últimos días de Eva y leído para un festejo del 1° de mayo de 1952. Pero no fue publicado hasta septiembre de 1987.

Primeramente, voy a hacer referencia a la descripción de la metodología por la cual Eva interpreta y lee los hechos, que es la de los sentimientos, a la que muchas veces los refiere como corazón, y la intelectualización o la racionalización de los mismos¹⁴, forma descrita en el prólogo. (Peron, 2002, pp 8) En este, relata que cuando ocurre un hecho lo primero que piensa es como este la hace sentir y luego trata de pensar a que se puede deber este sentimiento generado. Otra cosa que me gustaría tomar, es la relación que hace entre el amor, Perón, el pueblo, la causa, la patria y ella. Evita describe que el amor a Perón es el amor a su causa, y que para ella ambas son lo mismo. Que a su vez, la causa de Perón es la causa del pueblo y la patria. Y todas estas relaciones, a su vez, están selladas por un mismo amor, el suyo. (Peron, 2002, pp 52)

Esta sería la razón de su entrega, el porqué de la entrega de Evita a los objetos de su amor, Peron y el pueblo. Esta entrega, Eva, lo designa a lo femenino realizando una analogías sobre la relación entre ella y el pueblo como el de una madre con sus hijos, que es lo que ella siente cuando el pueblo la llama Evita. (Peron, 2002, pp 91) Incluso, compara el accionar de sus obras con la labor que realiza una madre en el hogar, que es el modo como ella lo siente. (Peron, 2002, pp 230) También, refiere al oficio de la maternidad como uno sin paga más que el amor, esto lo ve por lo su aprendizaje social, que ella lo ve como una entrega desinteresada. (Peron, 2002, pp 275)

De todo esto, me gustaría, tomar la unión que sobrevuela toda estas relaciones, que es la del amor, aunque, podría pensarse, válidamente, en muchos ejemplos sobre actos o dichos del propio peronismo, que manifiesten más odio que amor. Y sin duda estaríamos de acuerdo sobre la manifestación de este sentir. Pero, si pudiéramos analizar la potencia de este amor como lo entiende Spinoza (2000) en la proposición 39 libro III, en esta proposición explica cómo el daño a nuestro objeto de amor provoca odio. Así es como se entiende el odio en el peronismo, y también como lo entiende Evita (1987) textualmente en *Mi Mensaje*, donde explica que el odio a quienes son los enemigos del pueblo no es nacido por la imagen de ellos en sí, sino por el daño que le causan al objeto de su amor, el pueblo (Peron, 1987, pp 18) No existe, entonces, el odio hacia un personaje o acción concreta, sino a lo que esto le pueda generar daño al objeto de su amor, el pueblo.

En el apartados 13, cuenta que ella reconoce solo dos sentimientos, el odio y el amor, el amor que siente por su pueblo y el odio que genera en la oligarquía este amor, por ser ellos

¹⁴ La palabra que usa es pensamiento sobre esos sentimientos.

quienes explotan al pueblo, reafirmando lo anterior. Luego, habla de las dos acusaciones planteadas en el apartado anterior, su mareo por los lujos y su resentimiento. Del mareo por los lujos, responde que esas son injurias, pero que los descamisados, que son quienes la conocen, saben que es mentira, y que la oligarquía también lo sabe aunque lo niegue. Del resentimiento, afirma que lo tiene, y que lo quiere seguir teniendo, porque es parte de su ser pueblo.

De este amor que reconoce, también le reconoce niveles o intensidades:

Yo he medido con la vara de mi corazón la frialdad y el fanatismo de los hombres. Los dos extremos han desfilado permanentemente ante mis ojos. El paisaje de estos años de mi vida es un inmenso contraste de luces y sombras. En todos los momentos de esta vida mía me es dado contemplar y sufrir ese tremendo encuentro del fanatismo y de la indiferencia. Confieso que no me duele tanto el odio de los enemigos de Perón como la frialdad y la indiferencia de los que debieron ser amigos de su causa maravillosa. Comprendo más y casi diría que perdonó más el odio de la oligarquía que la frialdad de algún hijo bastardo del pueblo que no siente ni comprende a Perón. (Mi mensaje, 1987, pp 7)

Volvemos a ver esta analogía entre sentimiento y corazón, siendo a través de sus propios sentimientos como ella mide los sentimientos de los demás. De la variedad de sentimiento, escoge dos, por ser los que más ha visto en su quehacer político, la frialdad y el fanatismo. El apartado 7 de su libro se los dedica a los fanáticos, a los que ella llama como idealistas, sectarios y que no entregan sus ideales, a los que contraponen a los fríos, a quienes caracteriza como indiferentes y de incapaces de servir al pueblo aunque quisieran. (Mi mensaje, 1987, pp 6) Al comparar con luces y sombras a estos dos tipos de sentimientos, refleja nuevamente esta contraposición anteriormente nombrada. Y ante esta contraposición el sentimiento que reflota en ella es el de contemplar y padecer, como si admirara uno y detestara el otro. Remarca, que es tal el desagrado que genera en ella el sentimiento de frialdad entre quienes debería sentir pasión por su quehacer, que le desagrada más que el odio que le genera los que dañan al objeto de su amor, Perón.

Bibliografía

- Aristoteles (2002) *Retórica*. Ed. Alianza. Tr. Alberto Bernabe
(1985) *Ética a Nicómaco*. Ed. gredos. Tr, Julio Pallini Bonet. España
- Gayol, S (2023) *Una pérdida eterna: la muerte de Eva Peron y la creación de una comunidad emocional peronista*. Ed. Fondo de cultura económica. Bs As
- Jauretche, A (1973) *Los profetas del odio y la yapa*. Ed. A Peña lillo. Argentina Peron, J
(2014) *Comunidad organizada*. Ed. Biblioteca del Congreso de la Nación. Argentina
- Peron, E (2002) *La razón de mi vida*. Ed. Asociación museo evita. Bs As, Argentina
(1987) *Mi mensaje*. Ed. UPCN digital. Argentina
- Spinoza, B (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ethica ordine geomelrico demonstrata Ed.Trotta. Tr Atílano Domínguez

Zoe Piangatelli La Palma¹

En el siguiente escrito haré un análisis del concepto de la “insociable sociabilidad”, planteado por Kant en la obra “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” desde una perspectiva freudiana, la cual estará limitada a sus obras “¿Por qué la guerra?” y “El malestar en la cultura”.

Este análisis pretende ver este antagonismo kantiano con categorías y conceptos propios del psicoanálisis de Freud. Con el objetivo de buscar una explicación de este antagonismo, desde una mirada psicoanalítica, dialogaremos con la obra “¿Por qué la guerra?” teniendo en cuenta los distintos tipos de pulsiones planteados por el autor (pulsiones eróticas y de agresión o destrucción).

A su vez, realizaré una comparación entre las distintas formas en que los autores (Freud y Kant) ven al ser humano y su interacción social, destacando la función que cumple la cultura en cada escrito, para ello utilizaré la obra “El malestar en la cultura” relacionándola con la obra kantiana “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, puesta en análisis desde distintas perspectivas.

Kant en su obra “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” plantea en el cuarto principio el concepto de la insociable sociabilidad del hombre afirmando que el hombre tiene una inclinación a vivir en sociedad, pero a su vez en el existe una hostilidad la cual amenaza constantemente con disolver la sociedad. Por otra parte, Freud postula en su obra “¿Por qué la guerra?” en que en el ser humano hay dos pulsiones que confluyen, en toda acción del ser humano. Las cuales están conjugadas, pero a su vez son contrarias.

Estas pulsiones son la erótica, que es la pulsión de auto-conservación y la pulsión de agresión o destrucción, que quiere destruir y matar teniendo en cuenta esto entendemos mejor a Kant cuando afirma que el hombre a pesar de su afán por ser libre acepta entrar en un estado de coerción ya que por sus inclinaciones (pulsiones según

¹ Zoe PiangateLi. Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía (UNGS).

Freud) no pueden sobrevivir mucho tiempo sin las restricciones de la sociedad civil. De esta forma Eros y Ananké son los padres de la cultura humana según Freud y Kant afirma que el hombre no debía ser regido por ningún tipo de instinto sino más bien debía extraerlo todo de sí mismo.

Los autores ven a la cultura con puntos de vista en principio opuestos:

Toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte. (Kant, 1784, p. 11)

En este pasaje vemos que el autor tiene una mirada positiva de lo que a la cultura respecta por otra parte, Freud “Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación.” (Freud, 1930, p.94) como se puede ver en la cita considera a la cultura como un limitante del placer en el ser humano lo cual no es tampoco algo negativo en sí, pero sí es parte de las causas de este “malestar en la cultura” que el autor muestra a lo largo de esta obra.

La cultura en Freud

La cultura, según el autor, es algo que causa malestar. A lo largo de su obra “El malestar en la cultura”, realiza un recorrido comenzando por la distinción entre las metas individuales y las metas e ideales de la multitud. Luego hace una distinción del yo para con los otros, el cual, según Freud, no es un límite ni fijo ni claro, afirmando que esta distinción entre el yo y el mundo comienza a sentirse en el individuo desde que nace al sustraérsele su objeto de deseo, el cual es el pecho materno. Desde allí, entiende que hay un afuera de los objetos, que son forzados a aparecer solo mediante un mecanismo: el llanto. Así, este afuera se reconoce como un frecuente causante de dolor y displacer y, el principio del placer como amo del hombre, hace que esta tienda a evitar todo aquello no placentero. De esta forma, nace esta tendencia del hombre a apartar de su ser todo aquello que pueda causar displacer, haciéndolo ajeno al yo y así convertir al yo en una fuente únicamente de placer y al afuera como la fuente de todos los males que puedan suceder.

Luego, el autor plantea que en el alma hay una conservación de lo antiguo y esta convive con lo que de esto antiguo devino, así, el autor nos da un ejemplo en que lo que sucede en el alma, es como si en Roma estuvieran todas las cosas construidas a lo largo de la historia, estando y no estando superpuestas al mismo tiempo, puesto que es como esos individuales que tenía mi abuela que, dependiendo de que ángulo los mires, veías una imagen u otra. Esto mismo pasa con los contenidos del alma para luego afirmar que lo pasado suele persistir en la vida anímica.

Pero, en definitiva, lo que los seres humanos quieren es alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla, pero el autor va a postular que este deseo tiene dos aristas: una positiva y una negativa ya que, por una parte, los hombres quieren la ausencia del displacer y, por otro lado, quieren sentir placer de diferentes formas, siendo la cultura la principal fuente de diversas formas de placer, como por ejemplo *la belleza*, la cual Freud describe como parte esencial de la cultura, a pesar de no advertirse su utilidad.

Teniendo en cuenta que, el fin que los seres humanos quieren alcanzar es la felicidad, es importante introducir las causas que no la hacen posible y causan nuestro penar, las cuales son: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las primeras dos fuentes de sufrimiento, Freud las declara inevitables. Pero en cambio, respecto de la fuente de sufrimiento social, el autor sí se expresa y nos da una visión crítica, la cual admite que el hombre no puede entender como las normas que nosotros mismos hemos creado, en sociedad, no serían beneficiosas para todos.

Seguido de lo anterior, el autor va a afirmar que la cultura tiene una gran presencia en nuestra infelicidad y por ello deduce que seríamos más felices o dichosos sin ella, en condiciones primitivas, poniendo a la cultura como una herramienta que trata de “arreglar” lo que ella misma “rompió”. Al escribir esto, parecería que Freud quisiera volver al estado de naturaleza, pero nada más alejado de la realidad, ya que el autor reconoce que la convivencia humana solo es posible “cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos.” (Freud, 2023, p80) Eran necesarios los dispositivos culturales que le pusieran un freno a los instintos agresivos del hombre, los cuales causarían la separación del grupo.

La cultura en Kant

Según Kant, los hombres tienden tanto a asociarse como a aislarse porque, por un lado, el hombre necesita de otros para subsistir y desarrollarse como persona, pero a su vez, también tiende a aislarse por su egoísmo individualista, por ello Kant postula que los hombres son insociablemente sociales. Este antagonismo, como vamos a ver más adelante, es lo que termina causando la cultura, la cual es, según el autor, el valor social del hombre.

O sea, según Kant, desde la familia a la sociedad hay una estructura mayor, la cual tiene un destino y es el progreso de la humanidad. A esta estructura él la va a llamar “Naturaleza”, así vemos que “La naturaleza decide que (el hombre) debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades” (Kant, 2006. p10). Teniendo en cuenta esta cita, vemos que esta Naturaleza cumple un papel que mueve a la humanidad en su conjunto hacia su “plan” ya que Kant, lo que propone, es una teoría para la humanidad en su conjunto, tanto en los sistemas políticos de poder como en la sociedad en su conjunto.

Las insociables sociabilidades y sus consecuencias

En este apartado del trabajo, vamos a exponer el tema que inspiró este escrito, el cual es la insociable sociabilidad, que es un concepto kantiano, pero, en este trabajo, vamos a proponer que también existe algo similar en Freud. En principio, vemos que ambos autores afirman que hay una hostilidad primaria o una parte insociable, pero, a su vez, es un hecho que el hombre tiende a asociarse.

En estas citas vemos que Freud plantea que la hostilidad humana representa un riesgo para la cohesión social, mientras que Kant ve al conflicto como el motor del desarrollo cultural: “A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución” (Freud, 2023 p. 100).

“...a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad” (Kant, 2006. p11)

Respecto de la naturaleza humana y la cultura, vemos que Kant realiza un desarrollo argumentativo, en favor de la tesis de que el hombre es impulsado por esta insociable sociabilidad a superarse por la competencia con sus congéneres y esto contribuye con el avance cultural y moral.

Esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder o de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir. Así se dan los primeros pasos reales de la rudeza a la cultura (Kant, 2006. p9)

Por su parte, Freud ve a la agresión como una propiedad constitutiva del ser humano y ve a la cultura como un atenuante de esta propiedad y afirma que la lucha entre agresión y cultura es constante.

La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana. (Freud, 2023. p100)

Función de la Cultura: En las citas seleccionadas, notamos que los autores nos proporcionan una mirada de la función de la cultura. Comenzando por Kant, que considera a la cultura como un medio para el progreso, teniendo en cuenta la posibilidad de los individuos de superar sus instintos básicos, ya que la cultura fomenta valores y normas que facilitan el progreso. En cambio, Freud analiza a la cultura como reguladora de las pulsiones humanas, promoviendo la disminución de la agresividad pulsional.

En las siguientes citas, ambos autores realizan una relación entre la naturaleza humana y el desarrollo cultural, aunque cada uno lo hace desde una perspectiva distinta. Por su parte, Kant pone el foco en que la cultura y el arte embellecen la vida humana,

afirmando que son necesarias para un desarrollo del orden social. A su vez, en esta cita, vemos que Kant señala que el arte y la cultura no son simplemente productos de la civilización, sino parte de este “plan de la Naturaleza” para hacernos avanzar en la historia, como humanidad en su conjunto.

...toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte. (Kant, 2006. p11)

Por su parte, Freud hace la misma relación entre cultura y naturaleza humana, pero poniendo el foco en las pulsiones y la sublimación que la cultura provoca en ellas, este proceso cultural implica transformar los impulsos, los cuales son conflictivos para la vida en sociedad, en actividades consideradas valiosas culturalmente, como, por ejemplo: el arte y la ciencia.

“La sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores – científicas, artísticas, ideológicas- desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural.” (Freud, 2023. p82)

Así, a modo de comparación entre ambas teorías, vemos que ambos autores admiten una clara conflictividad entre los seres humanos, solo que, cada autor, explica su causa desde perspectivas distintas, Kant postula que es por la insociable sociabilidad, presente en todos los hombre y Freud afirma que la causa de esta conflictividad son las pulsiones humanas, ambas inevitables y necesarias para la humanidad.

A modo de conclusión de este apartado, vamos a resumir lo anteriormente dicho en algunos ítems importantes

1) El conflicto

- Kant: Considera el conflicto de la insociable sociabilidad como un elemento necesario para el desarrollo cultural.
- Freud: Plantea al conflicto causado por las pulsiones como algo que causa inestabilidad en las sociedades.

2) La sociedad

- Kant: Postula el antagonismo entre los hombres como un mecanismo que nos lleva el progreso.
- Freud: Afirma que la hostilidad puede llevar a la ruptura de la sociedad culta.

3) La cultura

- Kant: La cultura surge de la necesidad de regular las inclinaciones de los hombres.
- Freud: La cultura actúa como un mecanismo de sublimación de las pulsiones

4) La naturaleza humana.

- Kant: Describe a la naturaleza humana como capaz de superar los conflictos naturales, y promover el bienestar común, a través del uso de la razón.
- Freud: El autor ve a la naturaleza humana del mismo modo que Hobbes "El hombre es un lobo para el hombre"

A modo de conclusión (y como posible tesis)

Al comenzar este trabajo, con bastante ignorancia al respecto de ambas obras, creíamos que solo era posible un análisis bastante arbitrario de la obra kantiana con los escritos freudianos pero, a lo largo de esta pequeña investigación, llegamos a dilucidar una pequeña luz en el túnel, la cual nos permite afirmar, al menos de forma provisoria, que la obra kantiana “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” es, en cierta forma, causa del pensamiento freudiano sobre la cultura, puesto que en Freud en “El porvenir de una ilusión” proclamaba aún la esperanza de la primacía de la “razón” idea expuesta por Kant, entre otros autores. Pero, Freud, en “El malestar en la cultura”, considerada su obra pesimista, plantea que esta razón que da vida a la cultura es justamente lo que termina por hacer infelices a los hombres. Sin duda el contexto histórico de Freud entre una obra y la otra lo llevo a perder esa esperanza.

Bibliografía

Freud, S. (1986). *Sigmund Freud - Obras Completas Tomo XXII*. Amorrortu/editores.

Freud, S. (2023). *El malestar en la cultura*. Amorrortu/editores.

Kant, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Tecnos.

Pepiol, M. (2015). *Freud Un viaje a las profundidades del yo*. Bonallettera Alcompas, S.L.